当代大学书林

辽宁教育出版社

从痛苦到超越

CONG TONG KU DAO CHAO YUE

陆杰荣　王本浩　著

B821
L862

哲学书系

ONG TONG KU DAO CHAO YUE

从痛苦到超越

——叔本华与尼采人生哲学批判

陆杰荣 王本浩 著

696578

A0061088

辽宁教育出版社

辽新登字6号

从痛苦到超越

——叔本华与尼采人生哲学批判

陆杰荣　王本浩　著

辽宁教育出版社出版　辽宁省新华书店发行
(沈阳市南京街6段1里2号)　沈阳新华印刷厂印刷

字数：226,000　开本：850×1168 1/32　印张：$10^{1}/_{4}$
印数：1—2,224
1991年9月第1版　1991年9月第1次印刷

责任编辑：王之江　责任校对：杜　辉
封面设计：安今生　安　迪

ISBN 7-5382-1349-X/C·73

定价：5.20元

《当代大学书林》编辑委员会

主　编

贾非贤

第三批丛书执行编委

（按姓氏笔画为序）

王之江　安今生　陈　践　俞晓群　贾非贤

作　者　简　介

陆杰荣（左），1957年生，1985年于辽宁大学哲学系毕业，获硕士学位，现在该系任教。曾著有《现代西方人格理论纵横》一书，与他人合著有《弗洛伊德——一个神秘的人物》、《现代西方宗教哲学》等。另与他人译校有《理性·真理与历史》、《弗洛伊德爱欲论》等。发表《论海德格尔对传统哲学批判的实质》、《论哲学的两种提问方式》等论文十余篇。

王本浩，1954年生，1982年于辽宁大学哲学系毕业，获学士学位，现在辽宁大学出版社任法哲编辑室主任。曾与他人合著有《社会主义公民意识》一书，与他人合译有《变态人格心理分析》、《弗洛伊德爱欲论》等。发表《论社会主义公民意识特点》、《论认识过程的主客体关系》等十余篇学术论文与书评。

编 辑 序 语

近年来，出版界丛书热风吹遍大江南北，面向现代化、面向世界、面向未来的一套套丛书接踵而至，这种趋势已成为引人瞩目的当代意识流。《当代大学书林》，也是在这块文化温床上破土而出，并将以自己的特色，跻身于丛书之林。

当今世界，科学技术的发展异常迅速，现代通讯设备已将信息的传播推向崭新的阶段。由此，地球变得狭小了。如果说在古代，闭关锁国还可以生存，那么在今天，一个国家如果断绝同外界的一切联系，那将成为神话了。

在我国的封建时代，曾有几个王朝对外开放，使中华民族的文明传向世界，对人类的进步作出伟大的贡献。本世纪初，五四运动的先哲们，打破了近百年的沉寂，把西方的先进思想引入中国。中国共产党以马克思主义为指导，经过几十年的艰苦奋斗，建立了面貌一新的社会主义的新中国。中国人民掌握了先进的世界观和优越的社会制度，我们本可以发扬五四精神，保持同世界的联系，以新的物质文明和精神文明去赢得世界。非常遗憾，“左”的错误和各种历史因素使我们自己关上了门。当党的十一届三中全会重新打开国门之后，世界在我们面前展现了五光十色的图景。在改革、开放的十年来，我们在政治、经济、科学文化、教育等各个领域，

取得了举世公认的巨大成就。在这样令人鼓舞的背景下，以传播新思想，积累科学文化成果为己任的我国出版界，也取得了长足的进步。

今天，我们有更加成熟的马克思主义的思想武器，有悠久的文化历史传统，有丰富的正反两方面的经验教训，有十年的卓有成效的实践，我们完全有理由说：建立社会主义的、中华民族的、富有生命力的新的文化体系的时候来到了。

党的十三大报告中指出："从根本上说，科技的发展，经济的振兴，乃至整个社会的进步，都取决于劳动者素质的提高和大量合格人才的培养。百年大计，教育为本。"我们认为，一个国家，一个民族的兴旺发达，都与其教育事业的发展状况密切相关。其中，高等教育的规模、水平、面貌，常常反映着一个国家和民族的科学文化的发展轨迹。

作为一个地方教育出版社，我们首先要为基础教育和普及教育服务。同时，我们愿意为高等教育事业的发展奉献一点绵薄之力。正是出于这种职业责任心，我们确定了《当代大学书林》的出版计划。

《当代大学书林》，以马克思主义为指导思想，以"百花齐放"、"古为今用"、"洋为中用"为方针，有选择地介绍当代中外思想文化领域里的新知识、新科学、新观点、新信息，力图在介绍世界文化发展新趋势的基础上，通过比较、鉴别，融入中华民族的优秀文化传统，继而逐步建立有中国特色的社会主义现代文化体系，我们愿意为此而竭诚努力。

《当代大学书林》，要把那些卓有见地、敢于创新的思想文化研究成果纳入“书林”之中，并真诚地推荐给高等院校广大师生，以期在大学的“选修课”、“专题课”、“系列讲座”的教学中留下“书林”的踪迹，这将是我们极感欣慰的憧憬。

《当代大学书林》，是一套综合性丛书，涉及政治、经济、哲学、美学、法学、史学、文学、社会学、心理学、伦理学、文化史、宗教哲学、科学哲学、艺术规律研究等广泛领域。以大专学生、研究生以及自学青年为主要对象，同时也面向广大社会读者。

《当代大学书林》，以学术研究著作为主体，也适当选入部分译著。对于西方文化的各种思潮、各种流派、各种观点，我们的态度是：有益的，借鉴；有害的，批判。五光十色的世界，并不都是金子在闪光，西方文化中的糟粕是我们要坚决剔除的。所谓“西方文化热”，不过是历史的暂时现象，我们感兴趣的是，要以科学的态度，求实的精神，不懈的努力，重建东方文明，振兴中华民族的文化伟业。只有这样我们才无愧于当今时代，无愧于我们的祖先。

随着社会主义现代化事业的蓬勃发展，我国的教育事业必将同步前进。《当代大学书林》愿做教育大军中的一个小卒，贡献我们应尽的力量。

不树桃李树书林，辛勤耕耘也成荫。愿我们的作者、编辑和广大读者互相支持、通力合作。同时，热切盼望来自各方面的批评和指正。

马克思主义与现代西方哲学思潮

（代 序）

（一）

马克思主义与现代西方哲学思潮，这是一个重大的研究课题。这个课题从某种意义上说是研究哲学的课题，但其影响与理论的辐射力却远远超出哲学本身。这个课题可以视之为学术问题，但其理论的份量与内在的涵义却不是学术问题本身所能概括的。马克思主义与现代西方哲学思潮二者的关系实质上是两种根本不同的思想体系与社会政治制度及其两种无法调和的社会意识形态的对立。这种对立不仅表现在学术方面，更重要地体现在两种原则立场上。

本书的主题与内容是力图在马克思主义基本理论指导下，揭示唯意志主义即从叔本华到尼采哲学思想发展的内在逻辑及其理论实质和意义。本书通过把唯意志主义哲学作为现代西方哲学思潮的典型代表来论述，我认为从一个很重要的侧面就可以说明马克思主义与现代西

方哲学思潮的根本对立。

从客观上加以考察，马克思主义与现代西方哲学思潮的关系问题也就是如何科学地对待西方文化问题。

当前，我国已处在社会主义事业发展的重要历史时期。党中央根据我国的国情确立了对外开放的正确方针，作为基本国策，它不仅适用于物质文明建设，而且也适用于精神文明建设。

在对外开放的过程中，既要吸收某些先进国家的科学技术成果，同时也包括文化的交流。因为社会主义事业既要建立在现代化科学技术和强大的经济实力基础上，也要继承人类历史上一切优秀的思想成果，这自然也应当包括现代西方文化的某些精华。邓小平同志曾说："我们要向人民特别是青年介绍资本主义国家中进步和有益的东西，批判资本主义国家中反动和腐朽的东西。"（《邓小平文选》第154页）因而可以说，中西文化的交流也是我国对外开放过程中的一个不可缺少的重要方面。没有高度的经济发展和现代化，就不能建成社会主义；同样，没有文化的交流，不吸取人类认识发展过程中出现的优秀思想成果，也根本不能建成社会主义。中西文化交流有利于人们开阔视野，增长知识，活跃思想，并可以通过两种文化的相互比较和研究，提高鉴别真、善、美与假、恶、丑的能力。人们只有在两种文化的比较中才能进一步看到社会主义制度的无比优越性，认清社会主义较之资本主义制度，在各方面有着不可比拟的优越性。同时还可以通过两种文化的交流学习和借鉴西方思想变革的历史经验，从而推动我国社会主义改

革事业，推动社会主义精神文明的建设。从某种意义上说，中西两种文化的碰撞和激荡，正是谱写社会主义新文化的“契机”与前奏；或者说是发展和创造现时代中国民族精神的最佳机制。

综上所述，改革开放是十分必要的，这是实现社会主义现代化的强国之路。中西文化交流也是必须的，这是对外开放这一基本国策所包含的重要内容。

但是改革开放的基本前提是坚持社会主义，坚持中国共产党的领导，这就自然提出一个原则性的问题，即坚持四项基本原则是立国之本，这同时也是科学对待西方文化的理论基础。这个问题必须从现代国际上的阶级斗争和意识形态斗争的高度给予足够的认识。

从马克思主义产生和发展的历史过程来看，马克思主义是科学的世界观和方法论。马克思主义从开始产生之日起，就同各种剥削阶级的思想体系展开了不可调和的斗争。并在斗争中得到了发展，显示了强大的生命力。马克思主义又是对以往一切人类认识成果和优秀的思想文化遗产的批判继承。

从当前的国际大气候出现的新情况来看，至少有两个问题需要我们倍加注意和警惕。

其一，西方某些帝国主义国家采取各种手段加紧对社会主义国家推行“和平演变”的政策。他们试图在思想上、政治上、文化上加紧对社会主义国家进行渗透，以期打一场“没有硝烟的世界大战”，用“和平演变”来搞垮社会主义。这一特点表明，在社会主义这个历史时期中，始终存在着“和平演变”与“反和平演变”，渗

透与反渗透的激烈的斗争。如何分析和评价西方文化，必须从这个战略意义上去认识和考虑。

其二，在当代某些社会主义的国家中，马克思主义作为领导核心地位的意识形态受到了极大的削弱，有的从根本上已经背离了马克思主义的基本原则，有的提出所谓新问题，认为就整个世界范围来说，全人类的总体利益已经超越了各种意识形态和阶级的利益差异，这就从根本上抛弃了马克思主义的原则。种种国际风云变幻的迹象表明，必须充分认识和科学地把握国际大气候中所出现的新情况，确立坚定的马克思主义的立场。

从国内的小气候来看，从粉碎“四人帮”后，党确定了改革开放的基本方针。随着对外开放的发展，西方文化，特别是现代西方某些哲学思潮在某种特定的时期内在一定程度上得到了传播，这就是形成了所谓西方文化的几个热点。

就时间的发展顺序而言，西方文化的热点有其阶段性和理论的侧重点。西方文化特别是现代西方哲学思潮对青年学生产生了一定的影响。这种影响大致分为四个阶段。第一个阶段，可以称之为存在主义阶段。存在主义作为现代西方哲学的重要学派最先在青年学生中产生了回应。一时间所谓萨特，存在主义的某些格言成为了一种“时尚”。第二个阶段，大体称为科技思潮阶段。受西方某些未来学家的观点理论的影响，国内也形成了某种热潮，提出了迎接新科技革命的挑战的口号。第三个阶段是弗洛伊德精神分析学说和尼采哲学成为青年学生理论或兴趣所关注的中心。这两种学说的原著在一定时间

内成了畅销货，似乎弗洛伊德与尼采成了热门话题。第四个阶段，可以叫做实用主义阶段，由于受当时社会经济过热的影响和“经商”热潮的波及，在一部分青年学生中，开始崇尚以个人主义为中心，以满足主观需要为目标的实用主义。

从实质来分析，西方文化，特别是现代西方哲学思潮所形成的几次热点，其产生的原因是多方面的，是十分复杂的。首先，由于在对外开放以前的很长一段时间里，在思想文化方面实行闭关锁国的政策，从而造成思想的贫乏。这样在开放后的最初阶段，有一定文化水平的青年学生就会将各种文化的理论甚至不加选择地充实自己的思想空间。其次，由于在前段时间里反对资产阶级自由化的措施不够得力，造成了一手硬一手软的结果，使西方文化的各种观点在鱼目混珠、泥沙俱下的条件中得以传播。再次，我们没有切实可行地采取因势利导的方针，真正以马克思主义的观点对现代西方哲学思潮做出有理有据的分析和批判。

从西方文化热给青年学生造成的影响与后果看，随着现代西方思潮的传播，在大学生的思想中出现了一些引人注目的变化。这主要表现在：其一，当代大学生的自我意识显著增强，这自然带来了两个方面的后果，一方面使得他们更注意自我选择、自我决断、自我价值的实现。另一方面，他们则缺少社会的责任感，并在某些个别人中出现了极端个人主义的倾向。其二，他们的思想呈现了开放性与多元性，但是由于他们从根本上缺乏对马克思主义的完整和科学的理解。这种思想的多元性

就可以在特定条件下成为某种非正确行为的思想诱因。其三，他们强调注重个人发展与幸福的道德观。在这方面，他们尤为重视个人的幸福和发展，而在一定程度上忽略了社会总体道德的功能和作用。其四，从某种意义上说，他们的民主意识普遍增强，然而他们的民主意识与对自由的追求大体上是来源于书本上，因而他们理解的民主与自由，并没有把中国的国情与之联系起来，基本上是在抽象概念的层次上把握的。可见，西方文化热所造成的后果是多方面的，存在着复杂的正负效应的关系，需要具体加以分析。

（二）

总结历史的经验，分析现代新情况、新问题，在科学地对待现代西方文化的分析中，一个最为重要的问题就是要坚持用马克思主义的理论与方法分析现代西方哲学思潮，既要看到这些思潮在某种程度上顺应了时代的精神，提出了某些具有启迪性的观点，更要看到它们理论的错误实质，揭示现代西方哲学思潮产生的社会历史及其文化理论背景，对它们提出的理论挑战作出有说服力的符合客观现实的回答。至于应该怎样去评价现代西方哲学思潮，大体包含着三个方面互为相关的工作。

第一，必须坚持马克思主义阶级分析的方法。阶级分析的方法是马克思主义的重要方法。把马克思主义阶级分析方法运用到哲学分析的行之有效的原则就是列宁强调的哲学党性原则。马克思主义哲学党性原则包括两

个重要的方面，就是要说明哲学观点的阶级性，揭示其理论背后所代表的不同的社会阶级利益；进而要说明哲学的党派性，即揭示其理论观点是唯物主义还是唯心主义的。按照马克思主义阶级分析的方法，就要求我们在分析和评述现代西方哲学思潮时，首先要看到现代西方哲学本质上是现代西方资本主义社会制度的产物，从总体上代表现代西方资产阶级利益，从根本上属于主观唯心主义的观点。这是我们分析现代西方哲学的基本理论前提。

第二，坚持实事求是的具体分析方法。从理论上说，这种方法是总的原则。具体地说，应用这种方法评述现代西方哲学思潮就应该全面的占有第一手原料，在研究某一流派的哲学家时，要以其整个哲学观为对象，既揭示这一流派观点的历史承继关系，也要研究他本人的思想发展的内在联系，同时也要注意这一流派的影响及其各种思潮之间的互相融合的特征。采取实事求是的具体分析方法，既不是对现代西方哲学思潮作所谓客观性的介绍，因为我们是以马克思主义理论为指导的。同时也不是采取教条主义的和实用主义的研究。这种实事求是的具体分析方法也就是马克思主义的科学求实的态度。

第三，坚持一分为二的辩证方法。这就是说，要对现代西方各种哲学思潮采取辩证分析的态度。这就要求既要看到现代西方哲学思潮就理论实质而言是根本错误的，又要注意到现代西方哲学在某些局部或细节问题上提出了新的问题。首先要看到现代西方哲学同西方古典哲学的联系，以马克思主义的观点揭示现代西方哲学对

古典哲学所谓批判与超越的真实意义；其次，要科学地说明现代西方哲学同当代科学发现与成果的联系，注意到现代西方哲学对当代社会各种问题的哲学探讨，并揭示其产生的认识论根源。最后，从马克思主义哲学的发展高度，去回答和理解现代西方哲学虽已提出，但没有正确解决的各种问题，从而在新的条件下推进和发展马克思主义理论。

以上所谈及的三个方面是一体的，是相互联系的，也是缺一不可的。只有坚持这种科学的分析与研究的态度，才能在对现代西方哲学的分析与评述工作中，得出符合实际的令人信服的科学结论。

从总体来分析，现代西方哲学思潮尽管学派林立，观点分歧，但集中涉及到这样几个重要问题：

现代西方哲学各种思潮都强调人道主义的原则。现代西方人本主义思潮更集中地体现了这一特点。其基本主张是强调对人的研究，突出人的价值与意义，推崇人的自由，反对人的异化。然而这种人道主义是非现实的，抽象的。

现代西方哲学试图在否定传统哲学的基础上，重新提出一种价值观。其基本观点都突出了对价值与意义的研究。尽管在具体观点上，各个学派看法有所差异，但都强调了价值观的作用。

现代西方哲学思潮都抬高了主体性，突出主体在哲学探讨与研究中的地位和作用。他们所理解的主体是在主观精神领域，把主体性等同于非理性的情绪、感受、欲望，等同于抽象的意志自由。

现代西方哲学思潮一般地反对古典哲学的理性主义传统，突出了非理性主义的思想倾向。无论是科学主义思潮，还是人本主义思潮、宗教哲学思潮，都体现了非理性主义的特点。当然这里并不排斥各种哲学流派在对非理性主义的论证方法上有所不同。

现代西方哲学思潮的一个重要方面就是西方马克思主义。西方马克思主义本质上是背离了马克思主义根本原则的，是从现代西方哲学各个流派角度去研究马克思主义的理论学说。这一方面体现了马克思主义学说本身的生命力和理论感召力，另一方面也表明现代西方资产阶级总是力图用自己的意识形态体系去修改和歪曲马克思主义。所以，我们对马克思主义要有坚定的信念，对西方马克思主义要有清醒的认识。

(三)

在如何对待西方文化，特别是如何对待现代西方哲学思潮方面，我们必须要坚持马克思主义的基本立场，对西方各种思潮给予旗帜鲜明地批判，有理有据地分析，实事求是地研究，站在时代发展的高度，科学回答现代西方哲学思潮本质上根本不能解决的各种问题，从而推进和发展马克思主义。同时，我们还要认识和总结在对待西方文化问题上的经验教训，特别是结合在前一段时间里曾经出现的几次西方文化的热点，结合去年春夏之交的政治风波的现实，进行认真地反思，端正思想，树立对现代西方哲学思潮的正确的马克思主义态度，确立党对

外来文化的正确政策。

因为，看待一种社会思潮的流行，存在决定意识的原理同样适用。青年中存在着某种程度的思想混乱，原因是多方面的，其中不可忽视的是有它的现实的社会原因，如存在主义思潮先后在德、法、日等国流行，都与这些国家遭受的创伤有关，我国一些青年倾向于存在主义，它同样与十年动乱给人们的思想和精神造成的创伤有关。因此，这就要求我们一方面要创造一种好的社会环境，另一方面要加强社会主义精神文明建设。

近几年来，先后出现过的各种“热”，我认为其本身并没有什么，问题出现在当西方大量的东西涌进来以后，我们的马克思主义哲学理论工作者，没有很好的研究、鉴别、分析，区别哪些是积极的，哪些是消极的，哪些是精华，哪些是糟粕；也没有及时对青年加以积极引导，结果使不少青年人盲目地崇拜他们，追随他们，好像他们的思想比马克思主义还高明。除此之外，在宣传、理论、教育上的片面性，几年来不理直气壮，或放弃对青年进行马克思主义教育，对社会主义、共产主义讲得不够，没有针对青年思想中的疑难和迷惘，用共产主义思想加以引导，对青年学生提出的问题，不敢回答，怕犯错误，放弃了正确引导的职责。

总结多年的经验教训，必须注意既不能采取盲目崇拜，又不能采取简单否定的态度，因为这两种倾向，对于克服外来思潮的影响，对于坚持和发展马克思主义都是不利的。

我们的马克思主义不是在温室中，而是在斗争中发

展的，决不能因为出了这样那样的问题，我们在学术、文化上就不再坚持对外开放了，就不再与外界交流了，我们绝不能再走到老路上去，那种闭关锁国、自我封闭的政策是不足取的。采取封闭、禁止的方针是行不通的。正确的方针，只能是用马克思主义战而胜之。以马克思主义为武器去清除这些污染，并且使马克思主义在清除这些污染的过程中得到更好的坚持与发展，这些工作正是建设社会主义精神文明不可缺少的一个组成部分。

目　录

马克思主义与现代西方哲学思潮（代序）

绪　论……1

第一章　在哲学的嬗变点上

从主体内部去寻求人生意义……24

德国古典哲学的两条发展线索……33

德意志文化的叛逆者……41

让哲学带有个性的感受……49

时代的早产儿……56

第二章　确立现代思潮的主旋律

强调否定性……62

——现代哲学特征之一

走所谓“第三条道路”……67

——现代哲学特征之二

创立“新的哲学思考方式”……72

——现代哲学特征之三

注重人的主体性……86

——现代哲学特征之四

描述时代特有的情绪……90

——现代哲学特征之五

第三章　向非理性主义倾斜

对话Ⅰ：叔本华与柏拉图……98
对话Ⅱ：叔本华与《奥义书》……105
对话Ⅲ：叔本华与康德……110
对话Ⅳ：尼采与“无对话者”的对话……124
第四章 揭开摩耶之幕
寻找新的“秘密通道”……132
世界是表象……140
世界是意志……151
世界是求力意志……162
第五章 意志主义的认识论
对理性主义的批判……171
意志高于理性……181
神秘主义的认识论……190
对语言的分析与批判……197
第六章 悲观主义人生观
向一切乐观主义哲学挑战……205
充满痛苦的人生……212
从痛苦到超越……231
第七章 同情与强者的伦理学
重新界定意志自由……235
利己与同情……242
超出道德之外……251
第八章 艺术形而上学
消极被动的审美观审……261
对美的各种形式的分析……266
肯定人生的悲剧观……270

对艺术的探讨 ……………………………………278
第九章 笼罩宗教情感的无神论
对思辨神学的否定 ……………………………………289
宗教的两副面孔 ……………………………………297
神的化身即“超人” ……………………………………303

后 记 ……………………………………307

绪　论

我们试图通过这本书的评介和批判来揭示叔本华与尼采哲学的内在发展逻辑及其所蕴含的深刻意义，并力图用马克思主义哲学去说明叔本华与尼采哲学的理论实质。

无论是叔本华还是尼采，其生活与理论的一切，都具有令人惊异的方面。从某种意义上说，任何哲学都从不同的侧面反映了时代的精神。用马克思语言表述的话，哲学是时代精神的表现，真正的哲学是时代精神的精华。叔本华与尼采哲学内含着一种最初隐而不彰，尔后逐渐弥漫开来的时代情绪。每个人都会在这种时代特有的情绪中感受些什么，无论这种感受是正向的还是负向的。

叔本华与尼采都是富有个性的独立思考的哲学家，这一点是应当肯定的。他们把哲学建筑在思想家的独特个性基础上，同时又使自身的哲学理论表现着具有差异的个性特征。叔本华和尼采都强调哲学的真正出发点和给别人以启发的东西都来源于个性。虽然他们都没有认识到个性背后所体现的时代特征。他们把自己的履历带进了对世界与人生的思考，把自己的感受融进其哲学之中，把自己的情绪映衬在哲理性的散文诗般的格言之中。叔本华与尼采又都具有浪漫主义的诗人气质，他们以诗化的语言表述了对人生的探索。从这个意义上说，

叔本华与尼采是德国浪漫主义思潮与德国古典哲学交汇而产生的思想家。叔本华以纯粹的形式即用诗人的语言表达了哲学的主张。①尼采更进一步地承袭了这种纯粹的表达方式。

叔本华与尼采都是其历史时代的儿子，但又都不是其时代的宠儿。他们的学说或是在其生命的余年，或是在其长眠于大地之后才获得巨大的影响。叔本华、尼采哲学是时代剧烈变化、古典资产阶级理想破灭、科学迅猛发展、个体处在异化的危机状况这一历史条件下的产物。正是在这种特有的社会历史基础上，才产生了叔本华与尼采的哲学。这表明，正是时代的特有条件，以及他们本人所具有的个性深刻的直觉洞察力，使其哲学应运而生。同时由于二者发展的不协调所体现的理论与历史的反差使得叔本华与尼采哲学面临着前后不同的两种理论命运。时代条件业已具备了产生这种哲学的条件，但又发展得不成熟，使得叔本华与尼采哲学在一定历史时期内横遭冷落。无怪乎叔本华感叹他的哲学与其时代不合拍，而尼采断言，他的哲学时代一定会到来。叔本华与尼采所具有的直觉洞察力使他们能够较早地感知到即将来临的西方文化的危机，成为西方古典文化与西方现代文化交替之中的理论预言者。叔本华是现代西方哲学开先河之人，尼采则是处在世纪的交界点上。

从西方文化发展的必然性环节加以考察，在西方古典哲学向西方现代哲学推进的过程中，叔本华哲学是一个过渡，尼采哲学则是一个转折。从时间的发展序列看，叔本华与德国古典哲学的主要代表人物处在同一历

① 参见罗素：《西方哲学史》下册，第311页。

史时期，生活在德国古典哲学高歌猛进红极一时的时代。然而从其内在的逻辑发展必然性来分析，叔本华哲学首先奏起了有别于德国古典哲学乃至西方传统哲学的理论主旋律，更改了西方哲学发展的理论方向。尔后尼采等人加入了这一行列中，迈出了走向现代西方文化的步履。从这个意义上说，叔本华与尼采是德国古典哲学的批判者。当然，叔本华与尼采的批判方向不同于德国唯物主义者费尔巴哈，更根本不同于马克思。他们是从右的方向批判德国古典哲学的。从对德国古典哲学的起点即康德哲学的不同理解出发，经过叔本华的理论构造，进而发展到尼采哲学，构成了有别于德国古典哲学的另一条发展线索。正如齐美尔指出的那样，叔本华与尼采哲学发展是合乎逻辑的，其理论实质在于考察德国古典哲学所忽视的人生意义问题，即个体的生活领域。①德国古典哲学发展的连续性通过叔本华与尼采哲学发展的非连续性，扩展到现代西方哲学之中。所谓叔本华哲学的过渡特征体现在他一只脚踩在古典哲学的土壤上，另一只脚则举起来，面对着西方现代文化的方向。当叔本华苦心沉思以建构新的世界与人生的形而上学体系时，我们看到了笼罩在叔本华身上的传统哲学的阴影。他的理论意图同他所批判的德国古典哲学家一样，都是在追求对于世界本质与基础的绝对形而上学的体系。当叔本华得出关于个体与人生的非理性主义和悲观主义时，我们又感受到了现代人所特有的苦闷、绝望、寻求自我与人生价值的心理情绪。而且叔本华首先从个体角度，从非理性角度去确立其哲学理论。这恰好是现代西方哲学

① 参见"Schoper haner and Nietzsche", Pxxvil.

的一个基本特征。所谓尼采哲学具有转折性特征，就在于尼采要彻底否定传统的形而上学，否定西方的文化传统，把哲学的根基置于具有生命能量的个体感性基础上，从而构成了现代西方哲学关于人的学说的理论发展起点。在尼采哲学这一光怪陆离的文化多面体中，包含着极为丰富并有待于进一步阐释与发挥的现代西方哲学的理论因素，这些对现代西方哲学产生了多元化的影响。叔本华与尼采哲学的发展是西方古典哲学向西方现代哲学过渡的一个重要环节，是研究西方古典哲学向西方现代哲学发展的规律的一个不可缺少的理论阶段。

一

从叔本华与尼采哲学的外部理论视角去确定其哲学的性质，一般地把他们的学说看作是唯意志主义理论。叔本华和尼采则是唯意志主义的创立者和代表人物。

"唯意志主义"一词来源于拉丁文"Voluntas"，主要是强调意志高于知识和理智，意志构成人和世界的本质的理论观点和思想倾向。西方关于唯意志主义的观点与学说的发展源远流长，而只有到叔本华和尼采，才形成了较为完整的唯意志主义的理论体系。

从理论的界定标准分析，西方学术界通常把唯意志主义分为广义的和狭义的两种。美国学者泰勒就认为，唯意志主义可以说是包括众多学说和观点的广义流派。他把唯意志主义分为伦理的、心理的、宗教的、形而上学的四种形式。①在他看来，唯意志主义包含诸多的哲

① 参见美国《哲学百科全书》，1972年版。

学家，不仅包括奥古斯汀、霍布斯、休谟，而且包括康德、费希特、谢林等等。狭义的唯意志主义通常指叔本华与尼采哲学。因为，叔本华和尼采不仅把意志看作是基本概念，而且用意志去解释整个世界包括人的存在。事实上，揭示叔本华与尼采哲学发展的内在逻辑必然性，实质上也就是揭示唯意志主义的理论性质及其理论形成与发展的过程，阐明其历史地位，给予科学的合乎事实的评价。

叔本华与尼采哲学既是西方唯意志主义学说的完整理论表现形式，同时又仅仅是历史发展的一个阶段，尽管按照罗素的看法，这个发展阶段是相当重要的。①这就意味着叔本华与尼采的唯意志主义只是古典文化通向现代文化的桥梁，而不是现代西方文化发展的全部历程。叔本华与尼采是西方历史上唯意志主义的某些观点的集大成者。当然，这里主要是指他们所谓的“创造性”理论。在他们的理论中，对意志的推崇已经达到了极端的地步。同时，在叔本华与尼采身后，也没有留下以他们的名字命名的学派，没有产生新的唯意志主义的学派，而只是将他们的学说以不同的形式反映到各种学派之中。在詹姆斯的实用主义里，在萨特的存在主义里，在人格主义哲学中，都会看到唯意志主义的影响。可以说，叔本华与尼采哲学同现代西方哲学其他学派有着极为复杂的正负关联的联系。其哲学尤其是尼采哲学如同一个古怪的多面体，从不同的角度启始，就会得出不同的理论结论。

叔本华哲学是现代西方哲学的一个重要启始点。很

① 参见罗素：《西方哲学史》下册，第311页。

多现代西方“新潮”哲学家从这里开始了思想生涯。如果说离开叔本华哲学去理解现代西方哲学的发展理论主旨，也具有某种可能性的话，那至少是偏颇的、片面的。新康德主义者文德尔班认为，德国哲学的发展倘若没有叔本华的出现，根本是无法想象的。在西方思想史上还没有看到象叔本华那样的哲学家，以完美的语言形象地表述哲学思想。当然，文德尔班的看法包含了他自身的理论偏见。但是，他的观点在一定程度上看到了叔本华哲学的潜在意义。新黑格尔主义者克洛纳指出，在十九世纪末的这段时间里，任何富有感召力的思想都不能避开叔本华学说所特有的时代情绪。他理论的忧郁基调在十九世纪末叶西方的上空刺耳地回旋着。费舍尔以大量的篇幅评介了叔本华学说，强调叔本华学说本身所具有的意义。至于齐美尔则把叔本华学说的出现看作是西方文化发展的必然归宿。

当然也有很多的研究者把叔本华哲学看作是浅薄的。例如罗素就有这样的看法。维特根斯坦认为，叔本华哲学是粗糙的。还有的研究者对叔本华哲学流露的悲观主义倾向尤为反感。但是，尽管如此，叔本华哲学仍然提出了现代所面临的精神状况问题，①虽然他没有解决这一问题。

对尼采的评价可以说赞誉与诋毁都达到空前的程度。有的研究者曾经如此评价，不理解尼采哲学，就不会理解现代西方哲学。雅斯贝斯说，尼采哲学给“西方哲学带来了颤栗”。②在现代西方哲学各个学派中，人

① 参见《思想体系的时代》，第98页。

② 转引自考夫曼：《存在主义》，第167页。

们屡次瞥见站在背后的尼采哲学的阴影，每个富有理智与情感的思考都会面对着尼采的存在，不得不去审视尼采的哲学。在这里，我们无意扩大尼采哲学的影响，我们主要目的在于用马克思主义哲学正确分析与评价这一影响。有的研究者指出，尼采哲学的影响是多方面的。其一，尼采创立了理解人的存在的新方法，即把人看作永远处在开放过程中。其二，尼采提出了对语言的新解释。哲学实质上是一种解释活动，根本没有离开语言解释的“客观中立的本质”。其三，尼采提供了实证主义的理论思路。他对科学与理性的看法是同实证主义思潮相吻合的。①

首先，尼采对存在主义哲学的影响是众所周知的事实。存在主义者海德格尔、雅斯贝斯、萨特都对尼采表现出特殊的兴趣。海德格尔把尼采看作是古典形而上学终结的思想代表。他指出“尼采把由他首先确认的历史运动称之为虚无主义。这种虚无主义不仅影响到上一个世纪，而且将贯彻于下一个世纪。尼采关于这场历史运动的基本说明都概括在‘上帝已经死了’的这一格言之中。”②在海德格尔看来，尼采哲学的意义在于意味着凌驾于人存在之上的那种权威的上帝的最终消解。这也意味着开始显现出存在与存在者的差异。雅斯贝斯认为，尼采哲学给现代西方哲学带来了不可抑制的巨大思想波动。这种思想的冲击波的影响是无法估量的。他指出，自从黑格尔之后，19世纪只有两个真诚的思想家值得尊崇。这就是尼采与克尔凯郭尔。他概括尼采哲学的

① 参见《外国哲学》第七辑，第154页。

② 参见 Heidegger “Hietzsche”, Volume 4, P4.

思想形态包括三种因素：对理性提出质疑，提出为人类而设的全新的心智态度；对人提出新的解释，尼采哲学要"通过自己生存的负面性去表现它"，"以便能超越它"；他坚决反对关于人的可替换性的理解。①萨特虽然在论述其思想来源时，没有过多地谈到尼采，但很多研究者都认为，萨特的哲学更适合尼采思想的基本精神、情绪和韵味。在萨特的主要哲学著作《存在与虚无》中，尼采是萨特第一个所提到的名字。对于存在主义哲学代表人物来说，尼采是他们不可超越的思想象征。总之，"在存在主义的演进过程中，尼采占据着中心的席位：没有尼采的话，雅斯贝斯、海德格尔和萨特是不可思议的。"②

尼采的哲学为现代西方哲学思潮的生命哲学、哲学人类学提供了思想来源。生命哲学的代表人物狄尔泰、齐美尔等人发挥了尼采的某些论点。尼采提出，任何对象的存在都同人的主观价值需要与意义相关联。狄尔泰、齐美尔认为，人文科学包括对历史的研究本质上都是人生命力量的外在化表现，都需要在特定的主体能力的基础上才能有所理解。正是生命哲学思想家所提出的观点，把尼采同解释学与结构主义、后结构主义联系起来。在解释学主要代表人物伽达默尔看来，尼采的哲学可以称之为历史主义的。这种历史主义观点是对历史客观主义的超越。这种观点奠定了狄尔泰精神科学的认识论基础。伽达默尔指出，狄尔泰的理论遗产具有重大的

① 参见W·考夫曼：《存在主义》，第162—190页。

② 同上，第13页。

价值。①尼采又被看作是深层解释学的思想代表，其理论意义在于指出人类的全部活动都受着求力意志的支配和制约。而对对象的认识却受着主体视界的限制，要想摆脱这种限制是不可能的，这种认识不过是将个体的价值与意义“投影”到对象之上。后结构主义的代表福科、德里达等人也承袭并发挥了尼采的思想。在福科看来，尼采所说上帝的意义实质上是指所谓终极的真理，终极的解释。尼采宣判上帝的死亡其底蕴在于表明，任何终极解释都是不存在的。福科认为，一切观点的解释都必须能够被不断再解释。以往哲学的缺陷就在于要寻求出最终的解释，这就使我们陷入无穷无尽的任务之中②。任何文化都具有开放性特征，因而根本不存在凝固的、不可传递的最终解释。如同德里达所说的那样，“解释活动是一种无底的棋盘”。

哲学人类学的代表人物通常把尼采哲学看作是一种现代文化人类学的理论雏形。舍勒就高度评价了尼采哲学关于人的观点。兰德曼指出，“尼采的人的根本体验则是人未限定的可塑性。人完全可能设定最变化的形式。人自己将此赋予自己。”在尼采眼里，“人是自身的伟大体验者，永远没法满足，永远不能达到，……人是永远无畏的人，是永远具有未来的人，是由于自身的推动力而无法再发现平静的人”。③这表明，正是在下述观点上的一致，即共同强调人是一种可能性的存在，人处在不断地开放之中，把尼采同哲学人类学联结在一

① 参见《科学时代的理性》第三章，国际文化出版公司，1988年版。

② 参见“Michel Foucault”，Pxvi。

③ 《哲学人类学》，第253页，工人出版社，1988年版。

起。

尼采哲学也为现代西方对文明危机持批判性和否定性的舆论提供了可资借鉴的前提。在弗洛伊德的无意识与自我学说中，我们看到了尼采哲学的踪迹。在弗洛姆对人的自发性行动的赞颂和对人异化状况的描述中，我们也可以体会到尼采内心对人的自然生命状态的渴望。尼采哲学在现代浪漫主义思潮代表人物马尔库塞那里，成为西方哲学发展的最重要的关节点。马尔库塞对尼采给予了很高评价："尼采企图揭示这类转变的历史根源，从而说明它们的双重功能，……在使西方文明不断提高其效益的生产性压抑的高潮中，人所取得的成就象滚雪球似地迅速增长，……但是效益的日益提高却导致了生命本能的日渐式微，导致了人的退化。"①换言之，马尔库塞认为，尼采的伟大贡献就是预示了现代人的异化生活的现实状况。

以上我们只是以粗线条的方式勾画了尼采哲学影响的主要方面。事实上，这种影响还包括其它的不容忽视的方面。而且这种影响也不能仅以单一学派的承袭形式给予清晰的勾画和说明。从某种意义上可以说，尼采哲学是20世纪西方文化不可逾越的一种文化精神遗产。自然我们这样称谓尼采哲学有着复杂的，决不能用二值逻辑转成能断定的含义。尼采哲学所充满的危机主义、悲观主义、否定主义、批判主义情绪，弥漫在整个西方文化之中。尼采哲学的非理性主义在柏格森哲学之中以另一种形式表现出来，在詹姆斯的实用主义有所发挥，在卡尔纳普的逻辑经验主义那里也有所强调。尼采的思想情

① 《爱欲与文明》，第86—87页，上海译文出版社，1987年版。

绪在施本格勒的历史哲学中进一步表露出来，在后现代主义者的未来设计中也有所回应，在现代西方文学艺术的思潮中更是颇有市场。不仅如此，尼采的理论还波及到现代西方宗教哲学。尼采的理论以不同的方式，直接或间接地影响到西方文化的每一个精神领域。承认正视尼采哲学的思想影响，勇于回答尼采哲学的问题与挑战，这恰好表明了马克思主义哲学的生命力与开放性。

如果说叔本华哲学的影响具有单向度的发展特点，而这种一元化的线性关系只有通过尼采哲学才能折射到现代西方文化潮流中的话，那么尼采哲学的影响则是发散式的、多元化的、多向度的。因此，对大多数现代西方思想家而言，叔本华哲学的影响是微弱的，特别是很多现代西方思想家对叔本华的人格抱有轻视态度。叔本华不过是"通过使自己成为一个为世人深恶痛绝的人，他才使自己著称于世。因此，通常人们并不认为他是19世纪的文化英雄之一，这是可以理解的。"①与叔本华相反，尼采则被推崇为20世纪的先知。可以不夸张地说，现代西方思想家都必须在尼采的理论面前作出其理论观点的取舍。面对着叔本华和尼采，会注意到这样有趣的事实。无论人们从何种角度去评价他们，但有一点是共同的，即都承认他们的思想具有一定的影响力。因为在他们的理论背后，都体现了一定的时代精神，对此我们必须采取历史主义的分析态度。

对现代西方唯意志主义即叔本华与尼采哲学的研究评价是同一定社会历史条件与特点的意识形态需要相联系的，呈阶段式发展的。其一，在本世纪初的一段时间

① H·D·阿金：《思想体系的时代》，光明日报出版社1989年版。

里，叔本华与尼采学说得到了一定程度的传播，但是其观点的意义只在于提出了“一些本来会被人忽略的问题”，甚至有人断言，“职业哲学家们如果在第二次世界大战以前投票表决关于弗里德里希·尼采的成就，那么至少在英语国家中可能基本一致认为他是才华横溢但不负责任的”文学哲学家，“他的相当惊人的观念并没有被太认真地接受”。①其二，“二战以来，从更为同情的方面出现了对尼采哲学兴趣的另一个浪潮。”②在这个阶段，尼采的历史地位已经得到了确定。尼采哲学成为现代西方哲学最重要的创始人之一。尼采被看作是比他的任何同时代人具有更深刻的“世纪末”的感觉的思想家。其三，从80年代开始，西方世界又一次掀起研究尼采哲学的热潮。例如，80年代初出版的《作为肯定思想家的尼采》一书收集了西方诸多尼采哲学研究者的论文。这些研究者一个基本的共同见解就是，以往仅把尼采看作是批判者的观点是片面的。现在不断增长的理论要求在于要充分确定尼采作为肯定的思想家的作用与地位。把尼采作为肯定的哲学家，不仅表现在对他个性的肯定，而且体现在对其哲学及其意义的肯定。这就是问题的实质。尼采哲学的意义在于奠定了新的文化背景与结构的基础。③再比如，已经出版的16卷《尼采研究——国际尼采研究年鉴》，就有22个国家的200多位科学家参加撰稿。④这些都表明，在国际学术界或者说在更广泛的范围内，正在兴起一股所谓“复兴尼采”的运

①② 参见《思想体系的时代》，第197页，第198页。

③ ‘Nietzsche as Affirmative Thinker, Pix.

④《国外社会科学》，1989年第5期，第66页。

动。这一运动的主旨在于为尼采哲学“平反”，其基本论据是：尼采思想是“新颖”的、“现实”的；他是对一切业已成为可疑的价值、理想和乌托邦的无情批判者，是对我们时代的危险冲突、灾难有独特见解的预言家。尼采面临的问题也就是现时代的问题。这种“复兴尼采运动”体现在哲学、社会学、文学、艺术、文艺批评、科技、理性主义批评、当代关于权力、多元论和极权主义的问题的讨论中，还体现在关于“后现代性”、“后历史学”、“后哲学”、“后解释学”与“新神话”的讨论中。这种思潮一方面影响到如何评价叔本华哲学，同时也扩展到如何理解海德格尔、雅斯贝斯等人的哲学。“复兴尼采的运动”在国内学术界也形成某种“西方文化热点”。在特定的条件下，尼采哲学也成为“西方文化热”的一个重要组成部分。在某一时期内侈谈叔本华与尼采哲学成为一种时尚的标志。甚至有人主张对尼采的形象给予马克思主义的“修正”，重新确定尼采哲学的地位。

问题的关键在于不仅要凭借新的史实去评价尼采，这一工作主要是纯然的学术研究，而且要科学地把握尼采哲学的实质。这是发展和推进马克思主义哲学所必需的。不仅在于客观地介绍和理解尼采哲学理论，更重要地是揭示尼采哲学的巨大理论缺陷。换言之，当代关于尼采的讨论，绝不只是语言与艺术风格流派的争论，也不只是对历史文本的真伪加以澄清的问题，即不是单纯的学术观点之争。这场讨论是同一定的世界观和哲学思维方式密切相关的。在对尼采哲学的评价中，必须注意两个密切相关的问题。首先确定尼采哲学性质的一个基点在于揭示其哲学同时代、社会现实的联系。其次要依

据马克思主义的观点对尼采哲学作出正确回答和评价。这两个问题也就是列宁多次强调的哲学党性原则。只有坚持这一点，才能理解尼采哲学的真谛所在。

从这个意义上说，叔本华与尼采哲学是时代的一种“见证”。它意味着古典哲学的终结，又表明现代西方哲学的启始。叔本华与尼采哲学尽管提出了一些值得探究的富有启发性的问题，但总体上只是提供了对人生与世界的错误的哲学解释。这是同马克思主义哲学根本对立的。这种对立是实质性的，因而这种对立不可能通过某种新的史料考证或重新解释就能弥合的，这个问题是值得突出强调的。

三

假如我们转换一下考察的角度，从叔本华与尼采哲学发展的内在过程加以分析的话，就会感到，叔本华观点与尼采思想比较，二者既具有其某些共同理论特征，同时又包含着巨大的理论差异。正是二者理论的相容性与差异性，构成了从叔本华到尼采哲学自身的合乎逻辑的内在发展过程。

美国学者W·考夫曼在把陀斯妥也夫斯基同克尔凯郭尔二者比较后曾这样比喻道，二者“都具有无限的激扰性，不过陀斯妥也夫斯基是逼人的广阔，而克尔凯郭尔则是刺耳的狭窄。”①事实上在谈到叔本华与尼采的比较时，也可将W·考夫曼的形象说法类比到他们二人身上。虽然叔本华曾经说过，哲学是“百门之堡”，从任何一个

① 参见《存在主义》，第5页。

门都可以走进哲学之中，但是叔本华所固执坚持的理论视野显然是狭窄的。在叔本华那里，唯有意志才能说明眼前的世界，唯有意志才能构成形而上学的系统。而由意志弹奏起的人生交响乐只是关于人生的无限痛苦的挽歌。与叔本华相比，尼采的理论视野是显然更广阔的，这种“广阔性”无疑是对叔本华理论的狭窄性的一种超越。尼采哲学的所谓“广阔”可以从质与量两个方面加以界说。从量上说，尼采哲学包括了诸多研究领域，他力图在人们面前展现一个丰富的世界。从质上说，尼采哲学从深层角度说明了西方文化的巨大危机。叔本华与尼采都是以唯意志论这种“激扰性”影响现代西方文化的。而叔本华的狭窄与尼采的广阔还体现在他们对以往思想家的态度不同，对人生的价值与意义的感受不同。叔本华是从康德哲学起步的。面尼采要在他与古典思想家之间划下不可逾越的界限。叔本华把人生当作是无意义的挣扎，而尼采则把人生当作是可以体验到欢乐的超越过程。

叔本华哲学的中心概念是求生意志（德文原文是wille zum leben，英文是 will torlive)，尼采哲学的中心概念是求力意志(德文原文是er wille zur nache，英文是will to power)。从词源学角度分析，德文的 zwr和英文的to都表现为在动态意义上的追求含义。zu是指去、朝、往、向这样的意义。这就表明，叔本华和尼采对意志的规定都有某种追求的意义。无论就词义和内容都是如此。①在以往的研究中，一般地认为叔本华哲学的核心

① 参照日文的译法“求力意志”是“权力への的意志”への也是动态意义的追求。

概念是生存意志。而近些年来对尼采哲学的基本概念译法与理解多有不同。一说为权力意志，这种译法沿袭多年，从字语本身看，此种译法也符合原意。但对其内容理解则甚有歧义。通常把尼采权力意志误解对政治权力的追逐。因此，有人主张可译为强力意志①，又有人赞同译为冲创意志。②在我们看来，理解唯意志论的一个关键之处在于注意到他们都把意志当作是人活动的动力和本质，他们都是以意志来解释现实的人生过程。这是他们的理论内容。因此，把叔本华的基本范畴限定为生存意志，虽然概括了其思想的基本内涵，但却没有体现出意志作为动力的特征。如果译为求生意志，就更接近于叔本华的本意，既表明意志是人的本质，又体现了意志是人活动的动力。对叔本华来说，世界的本质是求生意志，人生又是在求生意志推动下进行的。求生既是一种欲求，又是一种力。然而叔本华的力也就是求生。叔本华在其哲学中多次提到了力的概念。认为意志的概念等同于力。这可以成为我们分析论证的一种佐证。

尼采哲学的基本范畴是求力意志。所谓“求”就是追求，就是超越。“求”体现为一种动力，一种活动、一种过程。这就是德文“zur”的含义。所谓强力意志或冲创意志虽然从字面与内容的挖掘中，也具有表达上述理论的意图，但都不如“求”表现得那么充分与贴切。从另一个角度分析，求力意志的“力”是nacht或power。它包括多重意义。其一，它指的是有机体具有的体力、精力；其二，它指的是一种能力；其三，它指的是一种力

① 参见《尼采——在世纪的转折点上》，第50页。

② 参见《悲剧哲学家尼采》，第89页。

量，在这个意义上同英文“force”相近。其四，它也可以指权力，政治势力等等。在理解尼采哲学的中心范畴时，必须考虑下列诸种因素：首先，不能离开唯意志论去解释尼采哲学。所谓的意志就深层意义上是指建立在生理基础上的生命欲望与生命力。构成人的天性的不是意识、精神和理性，而是无意识的不受拘束的生命、纵横溢流的精力以及过于蒙昧和混乱的本能”①。所以尼采从意志角度实际上是想表达一种不断超越的生命力量。其次，在19世纪下半叶，对力的本质与意义开展了广泛地讨论。很多西方思想家和科学家都提出了对力的哲学解释和说明。例如恩格斯、皮尔士等人。关于“力”的探讨是当时思想界一个热门话题。很多思想家都把力作为一种神秘的基质。用力来表明形而上学的基础。例如，叔本华就提出这样的观点：“‘力’在一切时间之外，是无所不在的”，“‘力’自身是意志的现象，是不服从根据律的那些形态，也即是无根据的”。②这种思潮不能不影响到尼采哲学。他把力的概念用在对生命能量的解释。尼采所说的“生命的力度”就是一个例证。第三，尼采要使自己的哲学赋予第一种超越性的色彩。在他看来，人的意志程度是不同的，人的意志程度的不同表明人自身的超越动力是不一样的。生命的能量是有等级差别的。这就如同现实生活中某种人不择手段地追求政治权力一样。第一种因素把叔本华的理论同尼采理论联系起来。二者都把人的本质看作是由意志所驱使的。第二种因素把尼采同当时的文化理论背景结合起来。尼采哲学

① 《关于人的本质的哲学》，第105页，三联书店1984年版。

② 《作为意志和表象的世界》，第199页。

所采用的术语不是凭空产生的。是有其产生的理论和文化背景的。第三种因素把叔本华与尼采哲学区别开来。在尼采看来，人活动的动力不仅仅是由求生意志所推动的，更主要是由求力意志所构成的。也就是说，叔本华认为求生就是力的全部含义。尼采认为，求生固然是力的表现，但不是力的全部内容，求生只是力的一种表现形式。综上所述，可以看到"will"一词是理解叔本华与尼采理论一致性的基础。而对to live和to power 这一定语的不同解释是理解叔本华与尼采哲学差异性的最重要的分离点。power本身既内含有叔本华哲学从来就不具有的内容，而正是这种理论内容勾勒出尼采特有的形象。求力意志是尼采哲学的基本概念。

从另一个角度加以分析，从叔本华到尼采的哲学发展过程也就是从痛苦到"超越"的发展过程。当然这里的超越必须重新给予注解。从某种意义上说，叔本华哲学是对人生悲观惨淡消极方面的理论描述。叔本华的悲观主义是具有权威性的，是举世公认的。按照罗素的看法，叔本华哲学一个显著的不同凡响之处就在于他提出了悲观主义人生观。叔本华哲学用一句形象的语言加以概括的话，那就是人生的痛苦。叔本华的哲学不过是痛苦的代名词。

在叔本华之前，尽管西方某些思想家也论及到痛苦问题，但只是在伦理学范围内展开的。而在西方思想发展史上，在叔本华之前，乐观主义的倾向始终站在主导地位。早在古希腊罗马时期，很多哲学家就把痛苦与快乐的情绪同知识的获取联系起来。在苏格拉底那里，如果取得理智的知识，就能知晓美的观念，从而就可以消除人的痛苦。伊壁鸠鲁则强调，学习哲学知识，就能得到心灵

的宁静和灵魂的无纷扰，从而避免痛苦。近代哲学的一个主流就是建立理性主义的乐观主义的学说。斯宾诺莎、康德等人突出了知识的作用，掌握了知识，就可以解除人的痛苦，感受到人生的快乐。例如，斯宾诺莎就说过，没有知识就是痛苦，得到知识就是快乐。可以说，在黑格尔之前，对人生的乐观主义态度起着举足轻重的主导作用。叔本华之前的快乐与痛苦观是在知识论层次上讨论的，这是同古典哲学的理性主义倾向分不开的。

叔本华把对痛苦的描述从伦理学的范围扩展到形而上学范围。从知识论扩展到人的生存领域。在意志主义的基础上，他确立了人生是痛苦的绝对悲观主义体系。在叔本华看来，人既然受求生意志所驱使，那么人生的过程就永远处在不断满足自身的欲望之中。而欲望的满足总是在有限的条件和程度上实现的。这种欲望本质上是具有非满足的性质，这样人生就是不可避免的悲剧，人永恒地处在痛苦之中。叔本华对黑格尔理性主义的批判，对唯意志论形而上学体系的设想，其理论归宿在于提出关于人生的悲观主义解释。

当然，叔本华在提出人生是痛苦的基本前提下，也涉猎到如何超越痛苦的问题。他是在首先设想痛苦的不可消除性这一形而上学的基础上，论及某些暂时超越痛苦的方式的。这就表明，他所提出的某种超越并不影响对他学说主旨的基本定性。

尼采对叔本华学说表现了合乎逻辑的双重性态度。尼采受到叔本华思想的启悟，感受到人生必然是一场悲剧。人生必然会经历痛苦的体验。正是这一理论发展的内在契机将叔本华与尼采哲学联系起来。然而尼采并没有

停留在叔本华的痛苦这个境地里，而是以此为基点在某种程度上推进了自己的理论，提出了有别于叔本华超越痛苦的基种方式。在尼采看来，人生固然注定是一场悲剧，但人生也能凭借自己的生命力去“超越”痛苦，同时也可以在对痛苦的“超越”之中感受到人生的乐趣。“尼采哲学的根本隐喻、求力意志，是经过达尔文而对叔本华的求生意志的修正。尼采比达尔文更实在地阐释‘生存竞争’；尼采认为它是无终止的。竞争的、弱肉强食的努力，不是象叔本华所以为的简单地为了生存，而是为了取得支配地位，尼采的意志概念比叔本华的概念较少形而上学的意味。”①对尼采来说，“诚然人生可畏，但是没有理由要悲观。除非在有病态和衰退的民族那里，悲观和遁世是不可能的，因为健康精神的求生欲望极其强烈，不能为痛苦和斗争所制胜。”②尼采认为，人生痛苦是必然的，而“超越痛苦”也应当是必然的。从叔本华到尼采哲学的发展过程就是从痛苦到“超越”的过程。

叔本华是从对传统古典哲学包括对康德哲学的否定开始的。他以自身特有的哲学思考方式在否定古典哲学的同时，也否定了现实的人生。尼采赞同叔本华对古典哲学的否定，感叹叔本华致力描述的人生的另一方面，但却反对关于对人生的断然否定态度。显然，尼采哲学的立足点包括了叔本华哲学的某些内容，也包括了超越叔本华哲学的某些因素。

假如把人生看作是一首歌的话，那么不同的哲学家

① 《思想体系的时代》，第204页。引文参照原文有所改动。

② 梯利：《西方哲学史》，第348页。引文参照原文有所改动。

就会依据不同的社会历史条件和文化背景赋予它不同的旋律。古典哲学家的思想是人生的一曲赞歌，叔本华的哲学正是人生的一曲悲歌。而对尼采来说，人生固然是一曲悲歌，但在这悲剧性的人生中，受意志推动的人并非是无所作为的。他可以通过自己的行动创造人生。人生就是对痛苦的超越。

但是，尼采所谓关于人生的超越并不是现实的，尼采一方面认为人生不能摆脱悲剧性的终结，实际上暗含了赞同叔本华观点的悲观主义前提；另一方面他所说的超越不过是精神领域的“主观超越”而已，这种看法是同马克思主义的现实超越性观点是风马牛不相及的。

四

在马克思主义看来，从叔本华到尼采的哲学发展是合乎逻辑的过程。我们必须采取历史唯物主义的态度正视这一历史事实，从逻辑上再现叔本华与尼采哲学发展的历史，揭示这发展过程的真实意义，阐明叔本华与尼采哲学所具有的转折性作用，概括出西方古典哲学向西方现代哲学转变的一般规律性。并通过叔本华与尼采哲学发展这一环节，以概括出现代西方哲学的普遍特征。

从另一方面说，从叔本华到尼采即从痛苦到超越的过程不过是一种哲学神话而已。

所谓哲学的，就是说它们既有理论发展的前提，又有赖以依存的社会条件。叔本华与尼采哲学产生的理论前提是既定的，而对这些既定的理论前提的解释方式和方向是取决于不同的社会历史条件的。从这个意义上说，叔本华与尼采哲学的发展不是非历史的现象，而是

具有现实的基础，它有其产生的理论土壤与条件。

所谓神话的，就是说叔本华与尼采解释问题的方法和结论是非现实的。它本身是虚幻的。对叔本华来说，植根于形而上学基础上的痛苦是人生的必然境遇。尽管叔本华的痛苦学说也掺杂着时代的某种情绪感受，但本质上他所说的痛苦是虚构的，他把某种时代特有的感受以浪漫主义的方式绝对化了，这同马克思主义基于现实基础上的乐观主义是根本对立的。至于尼采所谓的超越方式也仅仅是在思维的抽象领域进行的，因而不具有任何可操作性的现实意义，其“超越”本身也是非现实的，根本不能付诸实现的。

既然从痛苦到超越是一种哲学的神话，它就如同其它神话一样，刺激人具有的丰富想象力。按照结构主义的观点，接近神话“文本”的原意的途径是多种多样的，从而就提供了理解这一神话的多元化角度的可能性。这或许是西方学术界始终对其哲学兴趣不减的一个重要原因。

我们所感兴趣的是这一哲学神话所产生的社会历史文化背景及其所蕴含的现实内容，从而揭示它以虚幻的方式表达出来的具有真实价值的东西。这是马克思主义哲学不容回避的重要任务。

第一章 在哲学的嬗变点上

任何历史的发展都表现为时代的阶段性。而时代的交替是在历史交汇的转折点上实现的。时代的转折点包括诸多的错综复杂的因素，同时又是确定某种哲学的地位与作用的基本客观参照系。

叔本华与尼采哲学的产生发展过程恰好处在时代的转折点上。叔本华哲学发端于德国古典哲学，而又背离了包括德国古典哲学在内的全部西方传统哲学。叔本华哲学乃至发展到尼采哲学，实际上确立了现代西方哲学的一个主要的理论发展方向。这是一个“转折”点，一个“突破”口，一个历史的“交叉”路口。

按照现代解释学的观点，在对某种精神事件和历史文本考察时，一定的时间间距对考察者本身与考察的对象有着十分重要的意义。随着历史的发展，就会愈加看到叔本华与尼采哲学处在时代转折点的地位。叔本华与尼采哲学的出现具有其客观必然性的。可以说，叔本华与尼采哲学既是西方哲学发展的一种必然结局，又是德国古典哲学发展的一种理论形式，同时也是现代西方所谓时代精神的某种折射的反应。从马克思主义观点加以考察，分析叔本华与尼采哲学的转折意义，实质上是揭示从古典哲学向现代哲学转变的内在规律，说明其错误的理论实质。

从主体内部去寻求人生意义

我们之所以把叔本华与尼采哲学称之为是时代精神的某种“转折”，一个最重要的特征在于自叔本华与尼采始，对主体的理解与古典哲学相比，有着根本不同的规定。他们开通了一条道路，提出了关于主体的现代式解释，这种解释为现代西方人本主义思潮奠定了基础。

然而叔本华与尼采哲学关于主体的规定渊源于整个西方的哲学思想发展过程，是其合乎逻辑的发展结果。

国内学术界有这样一种普遍的看法，即西方哲学的发展规律是围绕着主体与客体的关系展开的。按照这种观点，西方哲学的发展大体经历了三个阶段。古希腊罗马哲学主要关注于客体；西方近代哲学集中探讨主体方面；德国古典哲学则力求研究主体与客体的统一。一般地说，这种看法基本概括了西方哲学发展的规律，但在某些细节问题的研究上还需要进一步深化。在我看来，无论西方哲学发展的哪个阶段，尽管理论侧重点有所不同，但都有一个主体的规定问题。也就是说，无论是对主体或客体的研究，还是对主体与客体统一的研究，都是或隐或现地以主体与客体的联系本身为研究的先决条件的。

事实上，对主体的不同解释也体现了历史阶段的差异与时代的分野。对主体的不同理解一方面取决于一定的社会条件。另一方面取决于认识过程的不断发展。叔本华与尼采关于主体的解释表明时代的“断裂”。当然在这一时代的“断裂”中产生的不仅仅是叔本华与尼

采，还有其他许多的思想家。他们的思想与观点共同构成了现时代的精神特征。

叔本华与尼采哲学关于主体的解释方式和理论方向是属于现代的。因为在他们的理论中内在地包含着后来不断加以展开的思想要素。如果我们能够超越二者哲学的视野，进而从更为广阔的文化理论背景加以考察的话，那么叔本华与尼采及其他现代思想家所面临的一个重要问题，那就是消解。抽象的主体性，代之以具体的主体性。虽然叔本华甚至尼采没有明确地提出这个问题，但却潜含着提出了这个问题。这里值得强调的是，从宏观的理论背景分析，马克思主义哲学的任务也是要消除抽象的主体性，代之以具体的主体性。马克思主义哲学解决问题的基础是现实的，其结论是科学的。叔本华与尼采只是提出了这个问题，而没有正确地解决问题。这个问题。在以后的诸多思想家那里以较为清晰的方式展现出来。

从理论的逻辑方面分析，哲学的产生是以主体具有一定的反思能力为前提的。具有反思能力的主体关注于外界事物及其对象的思考，就产生了主体与客体的联系，从而产生了哲学的思考。

依据这样的看法，单纯把古希腊罗马哲学归结为是对纯然客体的研究是有失偏颇的。现代的一些思想家在论述哲学的性质与功能时，不断地把理论兴趣投注于古希腊的早期哲学，显然包含着上述说法远不能概括的更深一层原因。从某种意义上，叔本华与尼采尽管没有达到“言必称希腊”的程度，但其基本态度却表现了对古希腊早期哲学的极大赞许。这就表明二者之间一定存在着某种必然的理论联系。

从历史的角度考察，古希腊罗马哲学的发展可以划分为两个阶段。其划分的标志通常认为是苏格拉底与柏拉图哲学的出现。当然叔本华与尼采对柏拉图的理解是不同的，但这并没有影响上述的划分。在古希腊的早期并没有所谓的抽象的主体。这同人已经开始知晓自身同外物的区别，但还没有产生一定程度的反思能力有关，因而在这个时期还没有产生后来意义上的哲学。

这个时期的主体通常表现为注重感官快乐的审美主体。甚至当时的审美这个词“esthètiqne”也是在感官意义上使用的。①审美主体只是依据其情绪、体验，即依据自身的感受能力去领悟快乐的。对这样的审美主体来说，没有普遍的制约人类行动的一般规范，也没有共同的人类所依据的知识准则。

与审美主体这种特征密切相关的就是倾向于从个体性的感觉去理解主体。审美主体既然是属于感性的，这种感性就是因人而异的。例如智者学派的普罗塔哥拉提出的“人是万物的尺度”这一命题就是一个例证。这一命题本身包含着两个不可分开的论点，即突出个体与感觉的作用。很多研究者认为，从当时的语言、逻辑与哲学方面看，尽管普罗塔哥拉尚未意识到这一命题的“人”是指个体还是指整体，但其实质是指个别的人，强调的是感觉对不同个体的相对性。②也正是突出感性的主体与个体性的主体，诱发了叔本华与尼采对早期希腊哲学的兴趣。

① 古希腊早期的哲学家通常认为，解决人生问题不是理性式的，而是美学式的。这里的美学不是后来的意义上的，而是与感官快乐相同的。

② 参见《西方著名哲学家评传》第一卷，第424页。

在叔本华与尼采看来，把握这个世界的关键在于把握真正的自我、真正的主体。按照他们的理解，这一主体是情绪、意志的主体。这个真正的主体决不是概念理智所组成的，而是建立在自我本性基础上的。从真正的自我出发就可以进而走向外在的世界。

只有从这个角度，我们才能理解尼采为什么把古希腊的艺术看作是领略人生意义的唯一途径。在早期希腊哲学中，尼采是十分惊羡和崇拜赫拉克利特的。他认为赫拉克利特是一切思想家中与自己观点最相近的人。赫拉克利特指出，当人深入到他自己的本性中去时，世界的本性也就暴露在他眼前。尼采把自己的思考看作是沿着赫拉克利特道路前进。这两位思想家关于哲学认识的方式表现为这样一个途径：真正认识自己就能导致真正认识世界。①所谓真正认识自己就是要理解感性的主体。实际上，尼采不断地把自己的视野投射到古希腊早期阶段，其思想主旨就是如此。所谓酒神精神、希腊的艺术、希腊的悲剧等只是表现这一主旨所采用的不同方式。

与尼采对这一主旨论证稍有不同的是，叔本华是通过他自身所理解的柏拉图走向早期希腊哲学对主体的规定的。事实上，尼采把柏拉图看作是对真正哲学思维的阻碍，而叔本华提出，柏拉图哲学所体现的精神是真正哲学思维的范例。叔本华与尼采对柏拉图的理解不过是抓住柏拉图观点的某一侧面罢了。他们不过是以不同的方式达到了其共同的理论归宿而已。

叔本华始终称柏拉图是“神圣的”（Divine），认

① 参见《哲学译丛》，1987年，第2期，第59页。

为他是一个真正的哲学家。叔本华说："人所以成为一个哲学家，总是〔由于〕他自求解脱一种疑难。这疑难就是柏拉图的惊异怀疑，他又称之为一个富于哲学意味的情绪。"①显然，叔本华心目中的柏拉图与多少年来为数不少的思想家们描绘下的柏拉图有着某种根本不同之处。叔本华认为，柏拉图是真正的哲学家，其缘故在于柏拉图把哲学看作是对人生的解疑。人生的疑难会使人产生惊异，这种惊异只是一种情绪。疑难、惊异、情绪这一不断递进的过程实际上就是哲学思维的过程。在这里，叔本华对柏拉图的再解释有着几个不容忽视的方面：其一，将人生同哲学联系起来。哲学远不能简单地只提供外在世界的解释，而是对人生的解疑；其二，主体的感受是哲学的真正起点。哲学产生于惊异；其三，哲学的思考本身意味着一种情绪。富有哲学意味的情绪不能等同于哲学思维。叔本华把柏拉图同亚里士多德对立起来，认为二者代表着哲学的不同的考察方式。他论述道："我们可以把艺术直称为独立于根据律之外观察事物的方式，恰和遵循根据律的考察〔方式〕相对称；后者乃是经验和科学的道路。后一种考察方式可以比作一根无尽的、与地面平行的横线，而前一种可以比作任意一点切断这根横线的垂直线。遵循根据律的是理性的考察方式，是在实际生活和科学中唯一有效而有益的考察方式。前者是亚里士多德的考察方式，后者总起来说，是柏拉图的考察方式。"②所谓柏拉图的考察方式就是依据感受的、直观的、艺术的方式去考察人生。

① 《作为意志和表象的世界》，第65页。

② 同上，第259页。

在西方哲学发展史上，苏格拉底和柏拉图都被看作是真正完整意义上的哲学创始者。从苏格拉底和柏拉图开始，哲学的思考等同于普遍理念的探究。他们二者被看作是理性主义哲学的化身。甚至尼采也坚持这样的看法。尼采认为，苏格拉底包括柏拉图哲学是造成整个西方文化颓废的重要因素。他对苏格拉底与柏拉图理论持断然否定的态度。但是，叔本华在柏拉图哲学上看到了尼采所没有看到的东西，提出了对柏拉图的重新理解。

当然不能排除柏拉图哲学也包括着两种不同的因素，叔本华与尼采所理解的柏拉图只是历史上柏拉图的一个方面。事实上，柏拉图的思想发展也有一个过程。从其起点与终点思考，就会得出不同的结论。

例如，哲学家一词希腊原文为"philosophos"，其内涵是与"sophos"相对立，而"philo"则意味着爱。其本意是爱智慧（lover of wisdom）。①在柏拉图那里，最初哲学家的内涵在于追求智慧，后来，由于受苏格拉底的影响，智慧就完全等同于知识和理念了。哲学的反思能力被看作是抽象的理智能力。哲学就失去了它的本意。

再例如，柏拉图采用的"理念"这一概念。这一概念在希腊文中包含着两个方面的含义。其一，它来自eidō，即看见。在柏拉图那里，能看见的东西都与太阳有关。其二，它来自于eidos，即是指本质。海德格尔认为Idea理念一词最初在柏拉图那里，只是指一种持续不断地流动的东西。而哲学要把握这变中之不变的东西，因而在后来就形成了把理念看作是不变的本质的含义。后

① 参见雅斯贝斯：《智慧之路》，第5页。

来的哲学家从理念等同于本质观点出发，就遮蔽了理念原初所具有的内涵。

叔本华之所以对柏拉图产生了浓厚的兴趣，其关注点不是柏拉图的理念学说，而是在于柏拉图提供了一种哲学的思考方式，它是同主体的感受有关，以艺术直观的方式进行的。只有如此，才能把握叔本华与尼采哲学同古希腊哲学联系的实质所在。

叔本华与尼采除了对古希腊早期哲学和柏拉图哲学提出某种肯定论述外，对以后西方思想家的观点通常采取了否定的方式。从苏格拉底、柏拉图开始，其后大多数思想家是在他们理论研究的视野之外的。他们认为，在这一段历史过程中，主体的问题被抽象化、理智化了，哲学只是停留在抽象的概念和假象的形式上。

近代西方哲学的中心主题是探讨主体的认识能力问题。然而，这种对主体的探讨只是在知识论的基础上展开的。无论是经验论，还是唯理论，其理论意图都是为了说明知识对哲学的意义。这一潮流的思想倾向集中反映在笛卡尔“我思故我在”的著名命题中。“思”是主体的能力，“我思”只是在普遍化理性的前提下才能进行活动。近代哲学关于主体的解释仍然沿用了发端于古希腊哲学的理性主义的推论思路，对主体的规定是在狭窄领域展开的。

德国古典哲学在某种意义上说突出了对主体地位和作用的研究，并在一定程度上扩展了关于主体研究的视野。康德哲学实质上是建立智、情、意三者协调统一的以理性为主导的主体性哲学。康德的这种努力为后起的费希特、谢林以批判与继承的方式发展着。黑格尔构造了庞大的理性主义体系。在黑格尔哲学中，理性成了唯

一的、根本的、绝对的东西，把知觉、意志、情感都作为表象的形式，消溶或归结为理性思维形式。从近代哲学到黑格尔哲学这段发展过程，尽管对主体的解释有所推进，但一个主导性倾向就是把主体绝对理智化。绝对理智化的主体实质上是抽象的主体。古典哲学发展的结局就是如此。抽象的主体性就是力图使主体的研究抽象的逻辑化和抽象的理智化，用抽象的非现实的理性推导出主体的某种终极目标作为人生意义的准则。

将主体抽象化的解释内含着一种表面似乎已经得到解决的矛盾，即主体是单纯地面对外在的对象，还是要渗透到现实的人的存在之中。这个矛盾的进一步引申就是，是把哲学根基于确定性的对象，还是建立在不确定的人的体验之上。用叔本华的话表述，是采取科学的方式，还是采取直观洞察的方式。用尼采的话说，是把哲学变成抽象的概念，还是成为快乐的知识。

传统哲学是以一极的极端形式来否定另一极的极端形式来解决这一矛盾的。然而问题并不因此就矛盾全无了。这种理论的内在矛盾将会在一定的社会历史条件的触发下和在一定认识能力深化的基础上公开化。从而提出了如何消解抽象的主体性，代之以具体的主体性问题。这一问题的现实过程就表现为由西方古典哲学向西方现代哲学的转变。

事实上，对消解抽象的主体性的理论研究途径是多方面的。

途径之一就是费尔巴哈哲学。费尔巴哈反对关于主体的抽象理解，认为这只会导致抽象的绝对概念。他要在感性的基础上去解释主体，认为人的存在和本质在于其具有的生物学特征。在他看来，如果这样提出问题，

就消除了抽象主体性的缺陷。当然，费尔巴哈并没有实现自己的初衷，他对感性的理解仍然是抽象的。

途径之二就是克尔凯郭尔哲学。克尔凯郭尔反对普遍性、抽象性原则，提出哲学的基础在于个人的存在，在于个体的心理体验。然而克尔凯郭尔却把主体的最高状态看作是信仰。

途径之三就是马克思主义哲学。马克思主义哲学认为，全部哲学包括对主体的理解只能是在真正的社会历史过程中才能得到解释，也就是只有在实践中才能得到说明。马克思主义哲学提供了如何把握具体的主体性的现实道路。在马克思主义哲学看来，主体性问题的科学解决不是什么理论问题，而是实践问题。除马克思主义哲学之外，其他解决主体性问题的方式都是错误的，叔本华与尼采哲学当然也是如此。

途径之四就是叔本华与尼采哲学。叔本华与尼采哲学认为，真正的哲学应当是从主体性出发的。这种主体不是理智的主体，而应当是意志的主体。理智对主体来说只是后天才产生的，理智只是主体的一种工具。意志的主体具有价值属性，它能够把握人生的真谛。这样，叔本华与尼采哲学就从自己特有的理论立场出发，提出了自身对具体主体性的理解。用齐美尔的话来说就是，“叔本华哲学是对现代人的内在状况的哲学表达。”① 意志是我们主观生活的实体，它永恒不止地活动着。

把叔本华与尼采哲学置放在现代哲学多种思潮对消解抽象的主体性的各方而努力之中，有可能提供进一步把握二者哲学实质的理论条件。由此可以看出，叔本华

① “Schopenhauer and Hietzsche”, P5。

对柏拉图的“怀旧”与尼采对古希腊艺术的“寻根”都不是发思古之幽情，而是带有着抹杀不掉的时代色彩。

需要强调指出的是，叔本华与尼采在某种程度上迎合了时代的要求，提出了具体主体性问题。这与正确和科学解释具体主体性问题，是两个根本不同的问题。一方面以具体的主体性取代抽象的主体性表明人类认识的发展进化。另一方面，叔本华与尼采哲学本身根本不可能科学地解决这一问题。他们的理论提出具体主体性问题，但他们把主体又看作是由意志所推动的，这样就在向前推进这一问题研究的过程中，又开辟了一条使人类认识和对主体说明走入歧途的道路。

德国古典哲学的两条发展线索

叔本华与尼采哲学的出现是同西方哲学思想史上对主体的探讨密切相关的。而他们哲学产生时一个必然面临的问题就是如何对德国古典哲学。

德国古典哲学之所以是古典的，就在于它系统发挥、详尽解释并高度容纳了西方古典哲学富有成果性的内容，以极为思辨、高度概括化的概念方式建立了宏大的理性主义体系。德国古典哲学是西方近代哲学的优秀精神遗产，同时按照恩格斯的观点，德国古典哲学的终结引申出了现代西方哲学。德国古典哲学的精神架设了通向现代哲学的桥梁。

从德国古典哲学到现代哲学大致有两条发展线索。第一条发展线索就是康德确立了德国古典哲学的开端，经过费希特和谢林对其批判性的改造，发展到黑格尔建立永恒的绝对真理的形而上学的体系。这条发展线索在

马克思和其他一些思想家那里，经过改造发展成为现代哲学的潮流。怀特把这种线索称之为“十九世纪痛批黑格尔阶段”。

第二条发展线索的起点仍然是康德哲学。康德哲学的要旨是在一种全新的基点上建立形而上学，他探讨的是建立新的形而上学的可能性问题。然而他仍然采取了将理论理性与实践理性相分离的研究方式，没有使二者加以沟通和统一。在康德哲学中，各种矛盾并没有得到消解，相互之间的关系仍然是外在的。这就可能成为各种思潮起步的感奋点。费希特从一个侧面突出了康德提出的实践理性问题。进而论述了意志问题。这样叔本华从新的角度去阐释康德哲学，并有极大保留地否弃了费希特哲学，提出了自己的哲学主张。他的观点在尼采那里有了更进一步的发展。从康德到费希特，最后到叔本华与尼采，构成了康德古典哲学发展的另一条线索。

德国古典哲学这两条发展线索有时是交织的，只有从发展的结果回溯，才能抹去蒙在表层的迷雾，看到其内在发展的逻辑必然性。

恩格斯曾经指出，在古希腊哲学里孕含着以后一切哲学发展的萌芽。那么，我们也可以毫不夸张地说，康德哲学本身也涉猎到了其后德国古典哲学所要探讨的全部问题。一个美国评论者这样说，德国人具有在多方而作战的能力。德国的思想家也是如此。康德哲学既然要探讨他当时面临的全部哲学问题，就必须具有在各个领域作战的能力。康德哲学的历史功绩在于以古典哲学的方式建立全新的主体性哲学，它标志着近代旧形而上学向德国古典哲学的重大转折。

康德哲学究竟要解决什么问题，对此各家见仁见智，

说法不一。甚至连自称为康德正宗传家弟子"新康德主义"，对此解释也互有抵触，大相径庭，因此才有"马堡学派"、"弗赖堡学派"的区别之说。

在我们看来，康德哲学有两个基本体系，这就是理论理性体系与实践理性体系。与这两个论题密切相关的是科学与自由问题。康德哲学的实质在于论证科学与自由的可能性。而这两个中心课题的联结点就是确立人的主体性。西方著名康德研究专家L·W·贝克断定："几乎康德所有的著作都是这个唯一主题的变体：这个主题就是作为一个能动的创造者的人的精神。"①这一论点也可以在康德本人那里得到印证。康德把他一生所要解决的问题归结为四个：第一，我能知道什么？（形而上学）第二，我应作什么？（道德学）第三，我该希望什么？（宗教学）第四，人是什么？（人类学）②康德认为前三个问题可以归结到第四个问题。而康德哲学第四个问题的解决则主要取决于对前两个问题的说明。

这样我们就有可能从更高的角度去分析康德哲学，分析康德后哲学的发展，进而分析叔本华与尼采哲学的意义。

康德之所以从理论理性与实践理性的角度去解决人的主体性问题，有着深刻的历史根源。

从人的本性看，人的本性一个主要特征是具有反思的意识。反思的意识既可面对实在对象，又可以离开对象的经验内容去思考其本质，即面对超验的对象。人作

① 《我们从康德学习些什么》，载《康德研究》，1981年第1期，第9页。

② 参见《未来形而上学导论》，附录。

为不断地能意识到自身的存在者，正是在对自身和对象的实践或价值态度的把握中进行着对自身和对象的理论态度的把握。也就是说，人的意识本质上是以实践理性为核心并与理论理性的原始统一性为前提的。这就是确立人的主体性的基础。然而这种统一是在不断差异中实现的。

从哲学本身看，哲学自开端起就有两种研究趋向。“就有着更关心自然还是更关心人本身的分野。更确切地说，是更倾向于精密的科学方法，还是更注重个人的体验这种区别。”①这一区别在康德那里，以理论理性与实践理性的方式表现出来。

只有从这样的观点出发，才能确切地理解康德哲学的二元论的特征。康德哲学的二元论从总体上看是理论理性与实践理性的二元论。这是基于人的本性产生的身心、知情的二元化引起的。所谓自在之物与现象的二元论不过是康德哲学这一总体化的二元论的一个方面，是其总体二元论论证的一个环节。面对着这样的二元论体系，本质上就暗含着两种克服的极端方式，才有可能消除康德的二元论。其现实的结果就是康德哲学之后的黑格尔与叔本华哲学的产生。

黑格尔以纯理智主义的方式否定了康德的二元论。他把实践理性降低为理论理性即绝对观念发展的一个环节。叔本华则以非理智主义的方式取消了康德的二元论。他把理论理性看作是主体实践行动的一个工具。同样起步于康德，却产生了黑格尔与叔本华的根本对立。其根源至少在相当程度上归结为康德哲学二元论的内在

① 《理性主义》，第260页。

矛盾。

康德首先集中探讨了理论理性问题。解释理论理性的导因在于近代经验论与唯理论各执一端的论争，其中心目的在于论证理论理性实现的可能性。在这方面，康德抓住了人的反思意识所面对对象的实在性方面，强调知识的经验内容与先验形式的必然性。在康德看来，知识是由现象世界、可能的经验范围规定的，自在之物处在经验范围之外。在此，康德把主体当作具有知性形式的认知者。在理论理性中，人这一主体无法知晓对象的超验性，只能认识在经验内容范围内的对象的某种实在性特征。

康德进一步指出，主体不仅仅是具有“知”的规定的存在，即不仅仅具有认识能力，而且主体又是能动的实践的存在。这表明主体具有思考超越性的能力。由此康德提出了实践理性的问题。

康德指出，实践理性就是意志。在实践理性领域中，道德原则仍具有普遍性和必然性，意志规律是先天的。康德把善良意志即绝对命令看作是道德行为的基础。按照康德的观点，意志是指按照道德规律而行动的主体的自主能力，意志只是在它奉行基于理性基础上的道德原则时才是善良的。康德论证道，在实践理性中，我们有可能面对着超验的对象，自在之物在理论理性中是不可认识的，而在实践理性中是可以思考的。

从康德的理论理性与实践理性角度分析，康德理解的主体分属于两个根本不同的世界。主体一方面受着因果性决定论的制约，属于现象世界，另一方面主体又具有自由意志，属于超验的世界。尽管康德强调实践理性高于理论理性，实质上二者仍然处在相互分裂中。

费希特最先对康德哲学这一问题进行发难。费希特指出，把理性与自由对立起来的观点是不足取的。人既然是理性的存在也必然是自由的，二者本身是一致的。费希特把实践理性看作是意志，表明人必须要行动。但他把意志看作是归属于理性的。意志只能是理性意志。换言之，“使一切非理性的东西服从于自己，自由地按照自己固有的规律去驾驭一切非理性的东西”，所谓“至善就是理性生物的完全自相一致。”①费希特把意志消溶在理性之中。

黑格尔以完全的逻辑化、理性化的方式来解决康德的理论理性与实践理性的矛盾。黑格尔认为，真正的主体只是具有普遍性的绝对概念，它永远处在辩证的发展过程中，是一个不断达到主客体统一的过程。黑格尔把绝对理念看作是理论理念与实践理念的统一。假如认知活动脱离意志情感活动，只能是空洞的抽象。黑格尔指出，理论理性与实践理性可以在辩证的基础上得到统一。他之所以反对知性思维，其原因在于知性将二者分离开来。然而黑格尔哲学在解决康德问题时表现出偏重理智和逻辑的倾向，他是以绝对概念化的方式解决康德问题。在他那里，主体的理智化规定尽管也涉及到了情、意的方面，也研究了美与善的问题，但从根本上说黑格尔把情、意变成了理智化活动的对象，这些主体因素不是内在地渗透在理性活动之中，使其认识成为体验着的认识，因而没有体现出具体性主体的丰富性内容。

与黑格尔的理论目标绝然对立，叔本华的全部努力在于用实践理性去消溶理论理性。更确切地表述，是用

① 《论学者的使命》，第10页。

意志活动去解释理智活动。如果说在黑格尔那里意志只是作为认识对象的话，那么对叔本华来说，意志只能作为评价的对象。可见，叔本华与黑格尔哲学只是康德哲学矛盾双方推至极端化的理论表现形式。

叔本华消解康德二元论的方式是“新颖”、“独特”的。他认为既要保持康德哲学的真实而深刻的东西，又要使理论理性与实践理性统一起来。康德主要是从伦理学角度去设想意志。叔本华则要扩大伦理学的理论范围，奠定伦理学的形而上学的基础。按照叔本华观点，只有从道德本性出发，才能进入自在之物。这一启示是康德给予的。简言之，叔本华把康德所说的理论理性置设于意志的形而上学上。“对叔本华来说，意志是基本的形而上学的范畴，是我们‘视为实在’的一些东西的根基，在他看来，只有在我们的意志行动中，我们才能实现作为存在者的我们自身，并且只有在对作为意志物的我们自身的意识中，我们才能意识到与连贯的表象系统不同的实在。”①

把握叔本华与尼采哲学发展线索的一个关键问题就是，按照它们的看法，采取理性主义方式必然造成表象与实在，思维与存在的二元论，事实上理性主义思想家并没有看到还有一种非理智主义接近实在的方式。叔本华与尼采都把这种非理智主义的方式定义为意志的形而上学体系。

恩格斯曾经指出，思维与存在的关系问题是哲学特别是近代哲学的基本问题。②我们依据恩格斯的思路是

① 《思想体系的时代》，第94—95页。

② 参见《费尔巴哈与德国古典哲学的终结》第二章。

否可以进一步推论，从康德到黑格尔哲学，从康德到叔本华哲学，其发展都是围绕着这个基本问题进行的，它构成了这一段哲学发展的逻辑必然性。无论是从康德的二元论到黑格尔的“思维存在同一说”，还是从康德的二元论到叔本华的意志形而上学，其本质都是越来越走向主观主义的过程。这两种不同的哲学发展线索从不同的侧面揭示了恩格斯论述的思维与存在关系的复杂性。他们是以唯心主义态度来解决思维和存在关系的两种不同表现形式。

在涉猎思维与存在的关系时，逻辑上就包含着一个主体的规定问题。作为一个现实的主体必然包含着极其丰富的内容，本身应当是知情意协调统一。从主体具有的不同层次的把握世界的能力出发，其认识存在的方式就根本不同。马克思将把握世界的方式确定为四种，表明他注意到并深刻揭示了这个问题。由此可以看出，黑格尔在解决思维与存在的关系问题时，采取了知识与逻辑的掌握世界的方式，是站在理性主义立场上的。叔本华在解决思维与存在的关系问题时，依据的是意志，其理论态度是非理性主义。

分析德国古典哲学的历史发展，使我们看到，康德哲学的内在矛盾到黑格尔和叔本华那里，已经演化为矛盾的外在形式。康德哲学的矛盾在于对理论理性与实践理性的抽象理解，没有找到二者统一的基础。黑格尔和叔本华都自认为解决了康德面临的难题，但是以更加片面理解二者关系的方式去解决的。黑格尔和叔本华的理解虽然是根本对立的，但其实质又都是抽象的。

黑格尔用理智化的哲学去设立人的理想目标，提供人认识和生存的知识依据。然而在他的理论中，人生的情

绪体验及其心理感受都失去了存在的价值。叔本华与尼采用意志化的哲学提供关于人生存在的基础，固然注重了个体人生的情绪体验问题，却否定了人生的普遍性原则，否定了理性主义的认知方式。

西方古典哲学在解决这个问题上失败了，现代西方哲学在解决这个问题上也失败了。既然人是既能进行反思，又能进行体验的存在，那么就一定存在着两者统一的现实的历史的基础。这是马克思主义提出的并且需要深入研究的一个重要课题。

德意志文化的叛逆者

在以上的论述中，我们集中考察了叔本华与尼采哲学只是西方哲学思想发展过程的一个必然的环节，它本身不是游离这一发展过程之外，而是以异于古典的方式提出了哲学发展过程中所提出的问题。同时，我们又分析了叔本华与尼采哲学同德国古典哲学的理论联系，借以勾画和描述其哲学在德国古典哲学乃至整个西方哲学中的意义。现在，我们将转移一下分析角度，从德意志文化背景及其特有的性质着手，进一步揭示叔本华与尼采哲学的内容及其实质。

从理论内容看，叔本华与尼采哲学不仅有悖于当时占主导地位的德国古典哲学，而且有异于整个德意志文化。他们提出的问题，思考的方式甚至语言的风格都与德意志文化的特征表现得极不协调。叔本华对当时德国的状况表现出极大的义愤。因为他认为，哲学“在上，是国家目的的工具；在下，是个人目的的工具”①，用

① 《作为意志和表象的世界》，第10页。

他的话说，德国到处充斥着谎言，这是骗子能够为所欲为的场所。从叔本华的本意而言，他对德意志文化满怀着敌意。尼采的观点则更甚之。尼采认为，整个德意志文化已经处在完全颓废状况，面临着巨大的危机。甚至他把自己看作是“非德国人”。叔本华与尼采哲学所体现的对传统文化的空前虚无主义倾向一方面迎合了现代西方哲学的潮流，另一方面则是德意志文化内在固有矛盾的外在化。

对于前者是较易理解的。叔本华与尼采哲学标志着西方古典哲学的终结，意味着现代西方哲学的产生。对传统文化的否定，宣告文化的危机，以全新的方式去解决人的问题，这是现代西方哲学的一大主旨。叔本华与尼采自然概莫能外。

问题的难度和关键在于后者。这也正是需要详尽地加以分析和论证的地方。

一定文化的产生都根植于其历史基础。罗素在一定程度上也注意到了这个问题。他说：“康德以后的德国唯心论，正如后来的德国哲学，深受德国历史的影响。”①事实上，德意志文化本身存在着固有的矛盾，而这种矛盾又是德意志民族历史上分裂的结果。

首先，德意志民族包括文化的分裂发端于古罗马时期。在古罗马时期，由于当时的历史条件，交通的不发达，莱茵河就成为罗马文明世界与野蛮民族的地理分界线。在罗马末期，日耳曼人征服了罗马帝国，他们逐渐受到了古罗马较先进和优秀文化的熏陶，产生了在文明世界影响下的日耳曼民族的文化。然而这种文化的产生

① 《西方哲学史》下册，第264页。

却没有波及到莱茵河以东到易北河之间的日耳曼民族。这样在以后的欧洲发展历史上，罗马世界的拉丁民族始终把这一地区的日耳曼民族看作是落后的民族。这种历史上民族分裂的结果以法兰西和德意志分裂的形式表现出来。

这种分裂和矛盾也存在于德意志人及其文化自身之中。德国的西南部则更多地受到法兰西文化的影响，而东部的德意志与之相比则表现为文化的差异。

其次，与这种历史的分裂和文化的内在矛盾紧密相关的就是产生了两种不同的文化传统。

首要的占主导地位的发展线索就是以古希腊罗马到近代的文艺复兴时期，进而发展到18世纪的法国启蒙运动。这一文化传统发展主线被看作是西方文明的发展过程。其基本精神是注重世俗、非宗教的、重功利性的。德意志文化的形成和发展也必然受到这种文化传统的影响。这一影响也必然地以德国式的方式表现出来。这一影响本身在18世纪法国启蒙运动中表现得更为清楚。

另一条发展线索就是德意志文化从来没有与西方的古罗马文化、法兰西文化融为一体，从来没有被上述文化传统所全部同化，而是以特有的方式体现出对罗马文明及其近代法兰西文化的反抗和否定，表现出一种强烈的反传统的思想倾向。这种反抗态度不仅是历史的，而且通过历史也传递到现今的20世纪。

很多德国思想家也揭示了这一问题。德国作家托马斯·曼说，德意志从古到今是欧洲精神战场的缩影。古希腊罗马传统和德意志传统斗争从未停止过。海涅指

出，德意志民族不是个轻举妄动的民族，①就其历史而言，天生就显示出一种反对唯物主义的倾向。恩格斯认为，“德国人是一个从不计较实际利益的民族。”②马克思在评价康德哲学时，称它是“法国革命的德国表现。”③马克思这里实质上谈了两个问题，既涉及了当时这种理论产生的社会历史条件，同时也论述了表达这种理论的独特的德国方式。这就表明，德意志文化本身在历史的形成过程中就包含着内在的矛盾。它一方面受到古罗马文明到现代西方法兰西文化的影响，并被有所同化；另一方面它有具有排斥古罗马文明到近代西方法兰西文化的倾向，它以自己的特有精神文化的方式去处理外来文化的渗透。也就是说，德国民族和文化以他们特有的方式对待着这个世界，又以特有的思考方法去认知这个世界。

例如，海涅对路德的分析就反映出德意志文化的这个固有的特点。海涅认为，法兰西国度的人对路德都抱有错误的偏见。造成这种偏见的最大原因就在于路德集中体现了德意志文化的特点。用海涅的话来说，“在他的性格中德国人所有的一切优点和缺点都以最大的限度统一在一起，因而他个人也就代表了这个不可思议的德国。此外他还具有另外一些特性，关于这些，我们很少看到它们统一在一起，我们甚而经常发现它们是作为互相敌对的对立物而存在的。事实上，他既是个富于梦想的神秘主义者，同时又是个实事求是的人物。”④海涅

① 参见《论德国宗教和哲学的历史》，第113页。

② 《马克思恩格斯全集》第1卷，第59页。

③ 同上，第100页。

④ 《论德国宗教和哲学的历史》，第37—38页。

的分析是具有启发性的。这就是说，德意志文化中既有超功利的、非宗教的、超验的一个方面，又有功利的、反宗教的、世俗的一个方面。

如果我们提供的关于德意志文化的双重性的观点能够确立的话，我们就有可能从新的角度去审视和评价德国古典哲学与叔本华和尼采哲学。

从某种意义上说，德国古典哲学的兴起和奋进，既是以德国人的思考方式去表达当时的法国革命，又是以德意志文化的内在精神对法国文化的反抗。18世纪的德国文化生活的各个领域都受着法兰西文化的影响，然而德国古典哲学则意味着对法兰西文化的某种否定。这一否定的前奏就是莱辛首先站出来，要求德意志文学的民族性，反对对法国戏剧的盲目崇拜。继而康德起来对法国唯物主义的幸福主义和经验主义加以批判。尔后诺瓦利斯把对宗教的批判看作是造成精神贫乏的原因，强调要保持"生命的兰花"通过哲学的思辨达到满足"乡愁的冲动"。

当然康德哲学的矛盾不过是德意志文化内在矛盾的体现。康德哲学是唯理论和经验论、科学与宗教、唯物主义与唯心主义的综合，实际上也就是灵与肉的冲突。他在谈到人的肉体时，认为肉体必须服从因果必然性规定，坚持决定论立场。当他谈到人的心灵时，认为心灵具有超验性，本身体现着意志的自由。

康德哲学的矛盾在黑格尔那里消解了。消解方式所贯穿的一条主线就是推进了德意志文化固有的超验性的方面。黑格尔哲学可以说是把这种超验性方面推向了极端。这主要体现在：其一，黑格尔哲学就其内容而言，具有神秘的色彩。黑格尔建立了西方思想史上最庞大的

哲学体系。其二，黑格尔哲学就其形式而言，又具有抽象晦涩的特点。用马克思的话说，“德国哲学精神所用的语言是一种无法理解的神秘语言。”在这里，我们并不否认黑格尔辩证法具有的革命性质，但从实质上说，他的辩证法是在其超验的唯心主义体系里加以阐述的。基于这样的观点，我们就易于理解黑格尔所说西方文明之所以在日耳曼民族那里达到了顶点这一观点。黑格尔是站在德意志文化的基本立场上，去分析评价西方其他民族的文化的。在这里也强烈地反映出黑格尔哲学的保守特征。他认为，欧洲日耳曼民族是世界历史的终点，“历史的最后阶段，就是我们的世界，我们的时代。”①在这里，黑格尔表现了对德意志文化完全自信的态度，黑格尔哲学体现了超越世俗的理想主义和宗教精神，体现了对自然欲望、感官快乐的极大蔑视。也可以说，黑格尔哲学体现了德意志文化矛盾的极端的解决方式。

从叔本华开始，其后包括费尔巴哈、尼采等人，从批判黑格尔哲学出发，开始走上了方向不同的哲学征程。叔本华深受其他西方文化的影响，费尔巴哈恢复了法国唯物主义的声誉，尼采则十分向往法兰西文化。他们的哲学反映了德意志文化内在矛盾的另一个方面。

歌德在《浮士德》中这样写道：“在我的心中啊，盘踞着两种精神，这一个想和那一个分离！一个沉浸在强烈的爱欲之中，以固执的官能紧贴凡尘；一个则强要脱离尘世，飞向崇高的先人的灵境”②，如果借用歌德的说明用以比喻黑格尔和叔本华哲学的话，那么，叔本

① 黑格尔：《历史哲学》，第489页。

② 《浮士德》，第57—58页，复旦大学出版社，1982年版。

华属于前者，而黑格尔属于后者。叔本华和黑格尔都是德意志文化这棵树上所开的花。二者把德意志文化固有的矛盾通过不同的理论体系以外在的形式表现出来。

叔本华根本否认德国古典哲学所确立的理想主义目标。他指出，这些目标都是虚伪的、恶劣的、荒唐的、无意义的。他要推翻黑格尔对精神的过分推崇。叔本华要把哲学的形而上学建立在个人的求生意志基础上。求生意志是自然的欲望，是追求感官快乐的根源。在叔本华看来，德国古典哲学所设立的超验目标实质上不过是求生意志的外化和对象化。

尼采进一步推进了叔本华哲学的理论倾向，表现出对德意志文化的否定态度，这正同黑格尔对德意志文化的肯定态度形成鲜明对照。尼采宣称，他本人只相信法国文化。在他看来，法兰西文化的古典主义风格更多地保存了古希腊罗马的贵族文化精华。尼采对西方文化的批判不是通过否定西方全部文化成果的方式，而是通过返归到古希腊的艺术、褒扬法兰西文化，贬斥德意志文化的方式展开的。

可以说尼采对德意志文化的批判达到了令人吃惊的程度。尼采断言，他是一个非德意志人。对他来说，成为一个德国人本身就是不可摆脱的耻辱。首先，尼采指出，德意志文化可以叫做是“堕落文化”的典型形式。所谓“堕落”，意思是说德意志文化同苏格拉底时代的文化一样，都过分地追求知识的理性。德国文化相当匮乏的一种重要迹象就是无限地推崇理性，对事物的无价值的颂扬和愚蠢否定。尼采说，“如果德国精神也象‘开化的’法国精神一样，无法分开地与文化联结在一起的

话，那么，我们很可以对它绝望。”①其次，尼采认为德意志当时的文化表现为巨大的不协调。尼采说，这种现象的产生原因就在于德国的思想文化界到处都是缺乏自知之明的“文化市侩”。对他们来说，德国文化是完满的。最后，尼采强调，西方文化已经处在巨大的危机之中。德意志文化的衰弱情形正是这种危机的表现。在尼采看来，历史的发展根本不象黑格尔所说的在日耳曼民族那里达到了顶点，而是能在未来的“超人”身上才能实现。尼采认为，只有否定德意志文化，进而否定西方古典文化，才是使西方文明能够在新的形式下得以复兴的唯一出路。总之，尼采把德国文化看作是“无意义、无实质、无目的”的。

一个问题特别是具有重大意义的哲学问题的两个侧面被推向极端时，人们才有可能明晰地看到问题的实质。从德意志文化的固有矛盾衍生出两条发展主线，黑格尔与叔本华、尼采不过是各执德意志文化内在矛盾的两端而已。

黑格尔的目光朝着天上，注重的是心（mind）、精神、灵魂、理性，确立了超验的绝对的理想主义体系；叔本华与尼采力图把目光转向地上，其扭转的缘故就是天上的东西是抽象的，他们注重的是肉（body）。对这一对象扩展性解释当然包括自然的欲望，对自然欲望的解释可能是不同的，有费尔巴哈式的，也有后来弗洛伊德式的，而叔本华与尼采断言，这种自然欲望就是意志。

但是，叔本华并不能摆脱德意志文化的影响，甚至

① 尼采：《悲剧的诞生》，第124页，作家出版社，1986年版。

当尼采决意同德意志文化决裂的时候，也不能不带有德国文化的影响。叔本华与尼采本质上同康德、黑格尔一样，都力图给这个现实的世界和人生提供超验的形而上学的基础。叔本华与尼采哲学谈论的是个体，他们所谈的个体总带有德国式的特征，而根本不同于当代法国哲学家所谈的个体。这可以说是不同文化结构投射所造成的思想差异。这一特点不仅在叔本华与尼采那里存在，同时也表现在他们之后的一系列德国思想家身上，例如海德格尔的理论目标是论述此在(Dasein)。此在的一个基本特征在于其可能性。它总是在可能性过程中加以展开的。然而，海德格尔却用概念的系统详尽地描述了此在的先验结构。

总之，只有在德意志文化的产生和发展的理论背景下，才能理解在德国土壤上产生的叔本华与尼采哲学。也只有如此，才能使我们的分析具有浓厚的历史感。

让哲学带有个性的感受

新黑格尔主义者克洛纳概括说，关于对哲学历史的研究大体有三种基本的研究方法。其中一种研究方法就是对哲学家本人的气质和个性的分析。在他看来，哲学家在论及他要阐述的哲学问题时，总是必然地带有自身个性的特征。对叔本华与尼采个性的考察无疑是我们探求叔本华与尼采思想的另一条途径。

我们不能断定将哲学与个性联系在一起，叔本华与尼采是开创者。但是我们可以断言，在叔本华与尼采那里，将哲学与个性加以统一开始成为一种时代的精神风尚。

在叔本华与尼采之前的占主导地位的西方古典哲学中，既然理性主义占主导地位，哲学本身就是以消除哲学家的个性为前提。因为哲学是以人的反思能力为基础的，哲学的对象和范围是极其宽泛的，这样产生的哲学概念就具有高度的抽象性和普遍性。个性同这种高度的抽象性和普遍性是不相容的，而这种高度的抽象性和普遍性意味着彻底消除哲学家的个性。同时理性的哲学思维具有一股内在的"形而上学的冲动"。基于理性主义的思维方式总是不断地消除对象的经验内容，去把握对象的本质内容，从而提供确定性和普遍性的概念体系。

确切地说，哲学的理智化发展途径大体上是同知识的分类和进化过程相吻合的。这至少在客观上造成了这样一种现象，能否把哲学等同于知识和科学。知识在哲学的怀抱中不断地被分化出去，哲学问题逐渐变得"纯净"起来。科学和知识是无个性可言的。哲学本身也是没有个性的。

这样哲学成为一张张灰色的概念之网，成为逻辑的抽象推演过程，成为纯然的抽象结论。例如，笛卡尔提出的"我思故我在"命题中的"自我"，其产生的现实根源在于笛卡尔独有的沉思方式。然而，这里的"自我"已经消溶了现实中不同自我的差别，也消溶或者涵盖了笛卡尔本人的自我。自我成为普遍化的、抽象化的、绝对的自我。对笛卡尔来说，只有这样规定的自我才能确立哲学的确定无误的基础。黑格尔在提及艺术观点时，提出了"这一个"概念，但当他论述哲学上的自我规定时，就抛开了他所提出的"这一个"。因为他所要建立的形而上学的基础决不是"这一个"所能完成的。黑格尔的自我隐匿了现实的互有差异的个体的自

我。他提出的“自我”概念与个性显然是格格不入的。

哲学无个性，哲学消溶个性。这是西方古典哲学发展所不能忽视的一个重要特征。

然而，哲学不能完全等同于科学。很生动的一个表现是它从未获得过普遍性的公认，如果说哲学是科学的话，那么科学这一概念就必须重新加以界定。甚至对于同一个概念，个体也会得出绝然不同的理解。如果把哲学的坐标系放在对人生的评价和体验上，那么就会感知到把哲学等同于科学的观点的缺憾。假如，把哲学变成人生的体验，把哲学同个性联系起来，情形会是怎样呢？有些哲学家开始沿着如此的思路去思考问题，寻求把哲学等同于诗歌的途径。在他们看来，诗歌无保留地袒露了作者心灵的颤栗，表现了个性的悲欢和感受，它本身容纳着个性。哲学应当具有诗歌的特征。

在这些进行探索的哲学家中，自然也包括叔本华与尼采。在他们之前，对哲学诗化的探究其足迹还是稀疏模糊的话，那么在他们之后，其路途的脚印则汇成清晰可见的主线。

叔本华和尼采从某种意义上可以称为“诗人哲学家”。他们在用诗化的语言描述自己哲学观点的同时，也把自己的个性带进了哲学之中。在他们看来，哲学不能被传授，只能被激发。哲学是凭藉个体感受和情绪的思考的。哲学的魅力在于能引起个体悲欢的情感。叔本华和尼采又是个性哲学家。他们的思考方式和哲学结论是个性化的，他们的表述方式和语言风格也是个性化的。叔本华说：“然而在哲学的深思中，却有这样一种奇特的情况：凡是往后对别人有所裨益的，偏是那些各人为自己精思，为自己探讨的东西，而不是那些原来是

为别人已经规定了的东西。"①叔本华认为，基于个性的哲学思考才是真实的，因为每个人都不愿意欺骗自己。尼采把学者同哲学家作了区别。学者是积累知识、传授知识的，哲学家是具有独特性的。任何思想深刻的哲学家身上都有鲜明的个性。综上所述，叔本华与尼采都是离开别人走向他们自己的。叔本华离开了康德，而尼采则离开了叔本华。

叔本华与尼采的诗化哲学的个性特征又是德国浪漫主义运动发展的结果。罗素认为在近代西方对旧观念的批判，"有两种迥然不同的形式，一个是浪漫主义的，一个是理性主义的"。……浪漫主义的反抗者包括拜伦、叔本华和尼采。②近代浪漫主义思潮的兴起是同对理智化知识化的思想倾向的否定密切相关的。它表现了对理论理性和科学理性的抗议，力图挽回被工业文明吞没了的人的内在灵性。其理论的标志"是牺牲理智而强调意志，耐不住推理的束缚，颂扬某些类的暴力。"③德国的浪漫主义运动其开端就表现出对个性推崇的倾向，表现出一种忧郁气质，带有一种无限感伤、悲观的非理性化的色彩。叔本华和尼采作为浪漫主义思潮的代表，具有诗人般的个性，进而构造出个性化的哲学。叔本华十分熟悉文学艺术，对诗歌、音乐、雕刻、绘画等都有自己的理解。叔本华对当时德国浪漫主义也给以了一定的影响。如在德国当时轰动一时的音乐家瓦格纳的歌剧作品

① 《作为意志和表象的世界》，第13页。
② 参见《西方哲学史》下册，第213页。
③ 同上，第263页。

中，就可以找到叔本华哲学的影响。①尼采也精通不同门类的艺术，特别是长于古希腊语言的研究，使他能够通过古典艺术起源去理解哲学的真谛所在。叔本华和尼采哲学在浪漫主义思潮的思路上作了一次重大的推进，由传统的实在的绝对的本体论转换成为个体感性生命的本体论，使其哲学个性化和诗意化了。正如罗素中肯的评价那样："浪漫主义形式在拜伦作品里可以见到，那是裹在非哲学的外衣下的，但是在叔本华和尼采的作品里，它学会了哲学用语。"②

叔本华与尼采哲学是同自身的个性感受联系在一起的。

首先，在他们哲学里显露着他们个性的身影。理解其哲学，倘若不知晓其个性的经历，是很困难的。叔本华在很小的时候就开始思考人生能否获得无限性的问题。对这一问题的思考加之他的艺术修养，使他开始逐渐地敏感起来。当他的父亲逝世时，他认为哲学的根源不过是产生于对死的困扰。当他同其母亲的关系愈加恶化时，他由此推及到人间关系的普遍凄凉。叔本华的哲学打下了他个性成长过程的烙印。他的悲观主义论点至少在部分上可以追溯到他的成长过程。当叔本华在柏林大学与黑格尔抗衡遭到惨败时，我们就可以理解叔本华对黑格尔的批判有时采取极端无修养的谩骂态度，完全是出于他个人的怨恨。忧郁、悲观、自我中心、性格与理论的矛盾构成了叔本华的个性。苏联的叔本华研究

① 参见"The philosophy of Schopenhaner"。

② 《西方哲学史》下册，第270页。

学者霍夫斯基在谈到叔本华的个性时指出："通常，哲学史家囿于极有限的传记材料，很少注意自己所研究的'主人公'的个性特点、性格特征以及生活方式。叔本华却是少有的一个例外。他的很差劲的、令人不快的、固执而任性的性格以及孤僻的生活方式成了他的许多同时代人回忆的对象和他的传记作者所喜好的题目。"①他认为，不理解他的个性，就难以理解他的哲学。

尼采同样是如此。尼采的智力早熟，生活的孤独、疾病缠身、明晰的文字风格，这一切都构成了尼采的鲜明的个性特征，并凝聚在他的哲学之中。

其次，他们的哲学是个性感受和情绪的表露。无论是叔本华，还是尼采，在他们的哲学中都弥漫着一种情绪。叔本华把人生勾画成环形的跑道，永远处在由意志所驱使，不断地满足欲望，而又不断地使希望破灭的过程。人生充满着无尽的痛苦。由此我们也能感受到叔本华提出如此结论的情绪。尼采对求力意志的赞颂，对学者的贬斥、对超越性的强调，对具有旺盛生命力的超人的推崇，同样也蕴含着尼采的人生感受。

此外，当我们以自己特有的情绪和感受去读叔本华和尼采的书时，无论我们采取什么样的态度，或肯定或否定，都会不时地被他们的话语所感染。有时他们的话语引起我们的同感，有时他们的论述又使我们觉得透辟，有时他们的观点使我们觉得过于浅薄或失之偏颇。但是有一点，我们敢肯定，叔本华和尼采的书籍能激发起某种认识人生、了解人生的情绪。

最后，他们的哲学还表现为个性化的语言风格。尼

① 《叔本华》，第9—10页，工人出版社，1987年版。

采全然抛开了体系的构造，以隽永的格言、对话表达其哲思。“叔本华的全部作品都是按不同于他同时代人的那种古典风格写成的。不管其思想理论内容如何，他的作品都运用了高超的文学表现手法，因而鲜明、生动、富有激情。他采用直观的形象，加强效果的引文来生动地说明他自己的思想，以冷嘲热讽的方式来抨击对手，他的格言式的技能尤为出色。”……无论我们怎样从根本上否定他的世界观，但在文风方面不能不给予应有的评价。”①

把哲学看作是知识，哲学的个性当然无从谈起；当哲学变成人生的体验时，哲学就显露出个性特征。问题的关键是能否将二者科学协调地统一起来。在考察叔本华与尼采哲学个性特征时，给我们的深刻启示在于，对于马克思主义哲学来说，哲学的内容不仅包括外界客观现实的知识，而且包括变化无常的人的存在的特定因素。这就是说，哲学“不单纯是知识，也不单纯是感受，而是‘睿智’，是以知识为依据的对生命、对世界的一定的态度，是对人在世界上的地位的一定的解释，是人确定社会和道德目标的手段。”②

这就是说，哲学既要提供认识和改造世界的观点和方法，同时也要提供人积极地创造性生活的科学原则。它本身既包括抽象化的科学概念，又包括能给人的哲理性启示的格言。

① 《叔本华》，第18页。

② 《二十世纪资产阶级哲学》，第41页。

时代的早产儿

每个思想家构思其思想的前提是既定的。不论这个思想家的思想多么新颖创新，都会以各种形式同以前的思想观念发生联系。但是对这些既定的思想理论前提的解释方向是不同的，其根源只能在特定的社会历史条件里去探寻。

如是观之，叔本华与尼采哲学产生的因素是多方面的。它既是西方哲学思想内在逻辑的发展结果，又深受德国古典哲学的影响，同时还可以在德国浪漫主义思潮中找到其哲学个性产生的依据。然而这一切的一切都只能在特定的社会历史条件下才能由潜在的影响变成理论的现实。

虽然叔本华曾一再声称，我的思想与这个时代不合拍，我这个人不属于自己的时代。尽管尼采断言，理解他的哲学的条件尚未具备。但是如果我们深入考察叔本华与尼采哲学的社会历史条件的话，就会看到叔本华和尼采是特定历史条件的早产儿。他们是预感到西方文化危机的先知者。

众所周知，从文艺复兴时代以来，西方的科学技术不断取得巨大的进展。资产阶级正处在历史的上升阶段。在政治上反对封建专制制度，在经济上促进物质生产，在思想上展开了一系列的思想启蒙运动。在新兴的资产阶级看来，只要利用科学知识，发扬人的理性能力，就能推进文化，就能获得幸福。他们当时充满着自信心，充满着乐观主义精神。“早期资产阶级思想家的思想贯穿着乐观主义精神和理智传道的意识：它描绘出

一幅在科学技术的进步和启蒙活动的基础上达到幸福和自由的诱人前景。”① 与这种信念相一致的就是宣扬推崇理性主义。这个时期的思想家把理性主义同人道主义、乐观主义、幸福主义看作是统一的。这就是近代西方古典哲学的一般特征。

从叔本华生活的年代开始，特别是19世纪中期以后，资本主义在其发展的同时，其内在固有的矛盾和危机愈来愈暴露出来。这就使得西方古典哲学开始向西方现代哲学过渡。这一过渡的产物就是叔本华哲学，这一转折的标志就是尼采哲学。

这一过渡和转折的突破口就是对理性主义的批判和否定。随着资本主义危机的到来，各国战争之间的冲突，暴露出理想主义那种目标的非现实性和虚幻性。科学知识在一个方面可以给人类带来幸福，从另一个方面也可以给人类带来空前的灾难。科学和生产的发展却使人失去了自由，使人陷入不可摆脱的异化状态之中，人们开始怀疑昔日的理性主义和对知识的信念。人们丧失了乐观主义的精神态度，正是在这种情形下，西方古典哲学失去了曾经有的内在理性的感召力，现代西方哲学也才应运而生。这就是叔本华与尼采哲学产生的宏观社会历史背景。

叔本华哲学悲观主义的理性特色，既是他个性情绪的映照，又反映了当时德国普遍的社会心理状况。当时德国较之英法等先进资本主义国家还很落后，德国资产阶级力量还很弱小，既要想发展自己，又要同当时封建统治阶级相勾结。而且广大中产阶级、小私有者和城市

① 《二十世纪资产阶级哲学》，第11页。

市民都有一种苦闷的情绪。所以当时德国社会的普遍心理带有浓厚的感伤气氛。这就是叔本华哲学产生的社会基础。“中等阶层的人们——律师、医师、商人——发现他是哲学家。这位哲学家，不只给他们一些空幻的形而上学虚饰的隐语，他更为他们实际生活的现象提出一个通晓明畅的概观……科学对神学的攻击、社会主义者对贫穷及战争的控诉，生物学对生存竞争的强调，这种种的事实，最后使叔本华出了名。”①

最初，叔本华哲学没有受到普遍的注意，尔后才受到欢迎。其原因也渊源于当时的社会历史条件。1848年德国资产阶级革命失败后，由于马克思主义的产生，当时德国资产阶级已经失去了仅存的一点革命性，开始惧怕工人阶级，从而屈服于普鲁士封建贵族的统治。由此德国资产阶级内部产生了浓厚的悲观主义倾向，使他们逐渐地走向了叔本华哲学。弗朗茨·梅林曾经这样评价叔本华哲学，“叔本华的悲观主义证据如此可怜，资产阶级在尚有一丝勇气的时候，从来就是坚决拒绝的。但当资产阶级在五十年代中受到官僚封建反革命势力苛待的时候，这种悲观主义就溶进了它的懊恼情绪。因为当时资产阶级已经没有一点政治意志，它宁愿任凭意志的本质破灭之后必然出现的变态和‘精神宁静’这类诱人的景象来欺骗自己。”②

与叔本华比较而言，尼采哲学产生也有其依赖的社会历史条件。但是尼采哲学也表现出与社会历史条件的联系具有某种错综复杂的性质。从主要方面看，尼采哲

① 《叔本华论文集》，第158页，百花文艺出版社，1987年版。

② 参见《作为意志和表象的世界》，中译本导言。

学形成于19世纪70到80年代。这一历史时期的典型特征是西方主要资本主义国家开始过渡到垄断帝国主义阶段。昔日资产阶级尊奉的理性秩序、人类幸福同现实的危机，人的异化形成鲜明的对比。在这个时候，时代需要一种理论去评价历史，去指明未来。尼采作为垄断资本主义意识形态的代言人，提出了自己的哲学以适应历史的需要。据此，尼采提出去评价以往一切有价值的东西。其中心意图在于否定传统哲学和古典文化。尼采预感到资本主义这种巨大的危机，批判理性主义的温情面纱，修正了叔本华哲学的阴沉消极的思想倾向，使其哲学以强调优胜劣败的求力意志形式表现出来。

从另一方面看，尼采的思想也是十分复杂的，因而被一些思想家作为奋力与习俗抗争、批判宗教神学的思想武器，在客观上起到一定的进步作用。这也是需要十分注意的。

总之，时代和历史造就了叔本华和尼采。但是，叔本华和尼采虽然是时代的儿子，却又不是时代的宠儿，而只是时代的早产儿。

叔本华和尼采都是历史的先知，时代的预言家。他们来得太早了。这就是说，叔本华和尼采哲学既根源于特定的社会历史条件，又并不是与此十分吻合或同步的。这正说明了哲学理论发展除了受制于一定的客观历史进程，同时又有自身发展的逻辑；这也意味着理论与历史的非完全对称性。

但是从根本上来说，任何哲学尽管远离经济基础，但却可以在经济因素和社会历史因素中找到其产生的根源。叔本华和尼采尽管是先知，其理论也可以最终在社会历史中得到恰如其分的合理解释。

总之，叔本华和尼采处在哲学转折的嬗变点上。嬗变点包括诸种层次不同的因素，需要多角度加以分析。对叔本华和尼采哲学更应如此。

第二章　确立现代思潮的主旋律

叔本华和尼采是处在哲学的嬗变点上。所谓哲学的嬗变点就是指哲学的生长点。它本身包括两个互相关联的涵义。其一，它是指哲学的凝聚点，这是面对历史而言。其二，它是指哲学的发散点，这是面对未来而言。我们之所以称叔本华和尼采哲学标志着古典哲学向现代哲学的过渡与转折，无疑涵盖了这两方面的涵义。

在上一章，我们着重分析了第一个方面的涵义。叔本华与尼采哲学是西方哲学长期发展的结果，是德国古典哲学发展的必然产物。它本身植根于德意志文化的土壤，又带有哲学家个性的特征。如果说叔本华和尼采作为哲学家本人的出现具有偶然性的话，那么历史的凝聚点则提供了使其哲学产生的各种必然性因素。理论内在的逻辑和现实社会历史的必然通过叔本华和尼采哲学，又发展到未来。

现在我们将着重分析叔本华和尼采哲学所蕴含的现代哲学的特征。事实上，叔本华哲学作为一个过渡就意味着它是西方古典哲学的终结，同时又是西方现代哲学的开端。只有将这两个方面的问题统一起来加以考察，我们才能超越叔本华和尼采哲学的狭窄理论范围，理解叔本华和尼采哲学的真实意义。

形象地说，我们是采取两个理论参照系去分析叔本华和尼采哲学，一个是西方古典哲学，一个是西方现代

哲学。前者我们注意的是“为什么如此”，后者我们感兴趣的则是“之所以如此”。也只有首先通过这两个理论坐标系的考察，才能进一步超越两种坐标系，提出马克思主义的科学评价。

强调否定性

——现代哲学特征之一

现代西方哲学流派林立，各种思潮此起彼落、林林总总，各种观点纷乱杂离，难以汇拢。但是透过表面现象，我们都会发现各个学派之间有这样一个理论的共同点，就是强调否定性，突出对西方古典哲学的批判和否定。

对传统哲学进行批判的运动早在19世纪中期就已经展露出否定性的姿态。孔德要用科学的经验的方法去建立实证哲学，就表明现代哲学对传统哲学否定的帷幕已经打开了。现象学家胡塞尔批判心理主义、经验主义，其理论目的在于创立真正的哲学。在他看来，传统哲学没有科学的哲学方法，只能获得某种偶然性真理。维也纳学派以激进的态度提出了“拒斥形而上学”的口号，其目的在于确证传统哲学是毫无意义的。海德格尔也发起了对传统哲学的攻击，力求在自己确定的理论意义上去消解传统哲学的形而上学。实用主义则在重新审视传统哲学观点后，力图用价值、意义学说去取代传统哲学的主张。尽管各个学派的理论观点都不尽一致，但在反对传统哲学方面其目标却是惊人的一致。

突出否定性的理论表现方式是多样的。其一是反本质主义。所谓本质主义是以传统哲学的柏拉图、亚里士

多德和黑格尔为代表的。反本质主义的基本观点是否认在现象背后有抽象的“本质”和“实在”存在。其二是反客观主义。其主旨强调根本不存在所谓终极的客观真理，一切都依主体的价值和意义趋向为转移。外在的对象只有同主体联系中才会有意义。其三是反基础主义。传统的古典哲学其根基是假想的理论设定即本体论的基础主义。这种基础是先验的，因而是不能证明的。反基础主义的一个基本信条是根本没有确定不移的哲学基础。一切理论的设定都是相对的。其四是反理性主义。理性主义是西方古典哲学的基本认识方法和强大精神支柱。其标志就是西方古典哲学所尊奉的逻各斯。反理性主义的基本看法是理性的东西只涉及表面的现象，而其实质是非理性的东西。正是这些观点构成了现代哲学突出否定的主旋律。

从理论上分析，哲学的发展本质上是在三个互为并联的环节上进行的。所谓哲学发展的三个环节就是，对话、选择、超越。各种哲学体系，各个哲学观点，甚至每个哲学概念都具有相互理解的对话的可能，然而这种对话的可能是在选择之中成为现实的。所谓具有选择的对话本身内在就包含着超越。这就表明，对哲学发展的每个环节而言，都有否定性渗透其中。每个哲学家观点的确立都意味着某种在肯定之中的否定。然而，现代哲学的这种否定性不是指具体的某个哲学家观点之间的联系或体系的更替，而是指时代精神的转换，是时代思潮的交替。这种否定性是总体意义上的，它不是对古典哲学某些局部问题和细节的修补，而是要彻底消除古典哲学的基础，重新确立哲学发展的根基。正是在这样的意义上才能确定古典哲学和现代哲学的分界标准。

无论是从问题产生的时间而言，还是就问题的底蕴来说，现代西方哲学的否定性特征早在叔本华哲学那里就隐然萌动，在尼采哲学那里就已经变成了理论的主旋律。

从时间的序列看，叔本华哲学早在黑格尔哲学的兴盛时期就针锋相对地与之抗衡。在西方思想史的记载中，他先于克尔凯郭尔和孔德起来反对黑格尔。克尔凯郭尔和孔德只是在其后加入了现代哲学的批判潮流，并开启了现代哲学不同流派的理论发展方向。不能简单地把叔本华对黑格尔哲学的批判看作是个人的思想，或者看作是哲学家观点不同的论争。要透过这些表面现象去洞观其内在的本质。这场论争的真实意义在当时尚未完全展现出来，还不具备足够的观察距离。其实质是叔本华不仅要否定黑格尔哲学，而且要否定从古希腊开始直至黑格尔的全部古典的理性主义哲学。叔本华哲学是现代哲学关于对传统哲学批判和否定的理论先声。

从理论内容分析，叔本华哲学体系贯穿着一条基本理论线索就是诉诸于意志，用意志解释一切。把意志看作是世界的本质和基础。其肯定方面是创立一个不同于以往的哲学体系，其否定方面在于否定古典哲学的理性主义。仅从这点看，叔本华哲学与古典哲学的对立就清晰可见了。

叔本华哲学从总体上看，有三个基本的理论观点。第一，是将形而上学同伦理学结合起来，确切地说，叔本华哲学的侧重点在伦理学，也就是人生哲学。他要提供伦理学的形而上学解释。这一观点本身意味着理论的重大转向，在肯定性的说明中潜含着某种否定。从苏格拉底时代起，伦理学就被纳入知识论，成为知识论的一

部分。知识就是美德，成了指导人生的基本原则。所谓善不过是知识化的抽象化的理念而已。这种观点在以后的历史沿革中没有失去其主导的地位，所不同的只是其内容的解释理解互有差异。康德的哲学提法只是表明问题的存在，并没有解决这个问题。黑格尔沿袭并有所发展苏格拉底的观点。叔本华的目的在于使问题本身翻转过来。使伦理学成为全部哲学的理论焦点与轴心。这一提法本身构成了现代哲学突出否定性特征的一个理论起点。

第二，重新认识和评价意志与理智的关系。意志问题在叔本华之前，也有诸多哲学家进行了研究。近代的霍布斯、休谟等人在设计人性时，也论及到意志问题。特别是休谟把意志看作是人性之中的一种重要因素。康德、费希特，甚至黑格尔也谈到了意志问题。例如，黑格尔就说过，理智告诉世界是怎样，意志告诉世界应怎样。但是，这些哲学家关于意志的论述的基本倾向是把意志置于理智的控制之下。在他们看来，意志隶属于理性，是服从于理性的。叔本华提出的看法与上述观点根本不同，他认为，理智只是意志的工具和手段，从根源上说都是意志所产生的。对古典哲学的理性主义的否定，通过叔本华哲学的最初表述，成为现代西方哲学的一个重要理论内容。

第三，从主体的价值出发，确定人生的意义。既然古典哲学单纯从知识论角度去确立人生的目标，就无法概括不同主体的价值取向。叔本华改变了这种提法。从主体的方面去确定人生的意义和价值。按照叔本华的观点，人生不是认识的对象，而是评价的对象。叔本华在对传统哲学的批判中，引进了意义、价值等现代哲学热

衷研究和发挥的课题。

倘若叔本华在对古典哲学的否定中还持有某种程度的保留态度的话，那么尼采以更激进的态度发挥了叔本华哲学中这些否定性的内容。尼采声称，要同过去的一切东西决裂，要推翻传统哲学的一切以往认为有价值的东西。尼采说："将成为创造善恶的人，首先他必须成为一个被破坏者而粉碎一切价值，……我是第一个反道德者，因此，我是根本的破坏者。"①对传统文化包括对古典哲学的否定在尼采那里，不是一个抽象的论题，而是实实在在的内容，贯穿于理论的各个方面。这种否定性对于长于破坏的尼采来说，简直成为他本人的同义词。

否定性是现代时代精神的潮流。这种否定性的种子是叔本华与尼采种下的。美国哲学家罗蒂认为，在现代哲学里，最高层次的东西就是否定性，"大的开化哲学家则为着自己的同代人去破坏。"②在哲学领域，否定性甚至成为哲学的存在方式。在否定性思潮中，回荡着相对主义、虚无主义的回音。

从某种意义上说，现代西方哲学的否定性思潮是文化结构转换的结果，它在批判和否定古典哲学方面开启了一个值得深入探究的理论思路。

否定性和批判性是哲学的本质特征之一。现代西方哲学对古典哲学的否定，揭示了真理的相对性，提出了认识过程的复杂性问题。然而，它把否定性推向了理论的极端形式，其实质是在主观主义和相对主义基础上的

---

① 《瞧！这个人》，第108—109页，中国和平出版社1986年版。

② "Philosophy and the mirror of Nature"，P370。

否定。换言之，现代西方哲学和古典哲学一样，都各执一端，没有看到科学的结论在于如何将二者辩证地统一起来。

走所谓“第三条道路”

——现代哲学特征之二

开创所谓哲学上的第三条道路，是现代西方哲学各个学派的又一基本理论特征。在现代西方哲学看来，古典哲学的根本缺陷在于没有看到哲学上的第三条道路。表现在其理论上就是或者宣称是唯物主义，或者断言是唯心主义，根本没有看到这两种观点统一的可能性。现代西方哲学力图超越古典哲学的一个重要途径则是超越唯物主义和唯心主义的对立，走所谓第三条道路。这一看法是同马克思主义观点根本对立的。

这一观点普遍地为现代西方哲学诸多学派所接受。按照孔德观点，实证的科学方法只能面临着现象问题，无法触及现象背后的本质。用他的话表述，科学不是解释现象，而只是描述现象，把现象作为对象研究就可以避免唯物主义和唯心主义的对立。胡塞尔从现象学的基本前提出发，认为哲学所研究的存在用括号括起来存而不论，否则就会陷入唯物主义和唯心主义的争论。逻辑实证主义的经验证实原则其意义是认为唯物主义或唯心主义命题都是不能加以证实的，因而是无意义的。在他们看来，真正科学哲学的对象只能是“既定的给予”。这种“给予”是纯粹的，不涉及与任何对象的联系。至于萨特所注重的“存在”既不是指客观对象的存在，也不是指纯粹的抽象精神的存在，而应是自为存在和自在

存在的统一。这种存在能够在超越性中去实现自身的可能性。综上所述，现代西方哲学的论证方式，确立的概念极不一致，但有一点可以肯定，即它们都要走哲学上的第三条道路。

这一观点的提出肇始于叔本华。叔本华反对以黑格尔为主要代表的古典哲学的根本原因是，在他看来，以前哲学的偏见是或者从客体引出主体，或者是从主体推出客体。实质上是把主体和客体看作是对立的、分裂的。这种观点的形式就是唯物主义和唯心主义。前者是唯物主义观点，后者则属于唯心主义观点。叔本华指出，这两种观点都是错误的。要避免二者的缺陷，其唯一的推导方式就是从表象出发。

首先，叔本华推论道，整个世界是由两个不可分离的方面组成。一个方面是主体，一个方面是客体。二者紧密相联。主体与客体"存则共存，亡则共亡，双方又互为界限，客体的起处便是主体的止处。"①人既是主体，也是客体。其次，叔本华进一步指出世界的外在对象，都具有以主体为条件、为主体而存在的性质。"即认识一切而不为任何事物所认识的，就是主体。因此，主体就是这世界的支柱，是一切现象，一切客体一贯的、经常作为前提的条件。"②在这里，叔本华的观点是显而易见的。他实际上是把主体和客体统一在主体上。所谓的主体对叔本华而言就是表象。他以此推论出自己的整个哲学体系。在他看来，只有通过表象，才能理解主体和客体的联系。"十分肯定，我们永远不能透过外部达到事物的实在本质，不管我们怎样进行探究，

① 《作为意志和表象的世界》，第29页。

② 同上，第28页。

除了影像和名称之外，我们永远不能接触到任何东西。”①叔本华以表象为基础，开辟了一条新的他自认为超越了唯物主义和唯心主义对立的哲学道路。

将叔本华的论证方式同贝克莱的观点作以比较，就会看到叔本华哲学这一新的特点。贝克莱在历史上也提出了世界即是我的表象的看法。所以叔本华把贝克莱看作是提出这一观点的第一人。但是贝克莱虽然为“哲学作出了不朽的贡献”②，却遵循着从主体到客体的论证路线。在贝克莱那里，在承认表象的主体之后，还有必要推论出其他客体的存在。由此贝克莱不得不推论出上帝的存在。叔本华在理论的开端上是同贝克莱一致的。他所理解的表象尽管属于主体，具有以主体为条件的特质，但又包含着客体。不是上帝的存在决定着主体和客体的统一，而是表象包含着主体和客体的原始混沌的统一。正是基于这种理论观点的差异，贝克莱明确声称是站在唯心主义立场上。叔本华却断言要超越唯物主义和唯心主义的对立。也正是因为如此，贝克莱哲学属于历史，叔本华哲学属于现代。

叔本华解决问题的基本方法是采取主观的现象主义。叔本华认为，古典哲学造成的主体和客体的分裂是把主体和客体当作一种认识关系。一旦把它们之间的关系建立在意志的基础上，传统哲学面临的棘手问题自然会“迎刃而解”。

叔本华批评了唯物主义。唯物主义有一个基本的理论前提，就是承认认识对象的客观性。叔本华认为，这是一个错误的假设，其根源是把认识条件实体化。叔本

①　《叔本华选集》，1928年英文版，第59页。

②　《作为意志和表象的世界》，第26页。

华强调，主体和客体总是联系在一起的。客体总是要经过主体的作用，同主体是不可分割的。叔本华也批评了唯心主义。唯心主义的致命缺陷是把认识的根本范畴本体论化。例如，对黑格尔来说，绝对理念一方面是认识的范畴，另一方面他却赋予绝对观念的本体论的存在特征。绝对观念成为一种精神实体，一种抽象的主体。叔本华把黑格尔哲学看作是典型的从主体推导出客体的认识方式。

简言之，叔本华认为，如果采用理性概念和范畴在知性的范围内去研究哲学，必然导致主体和客体的分裂。这就是以往哲学里唯心主义和唯物主义产生的理论根源。假如超出知性的认识范围，采取某种非认识的途径去研究哲学，也就是不采取主体与客体分立的方式去把握对象的存在，就会避免这些缺陷，唯物主义和唯心主义的对立就不复存在了。这就是叔本华指出的哲学发展的第三条道路。这第三条道路是现代式的。叔本华的观点标志着西方哲学发展方向发生了根本的转折。①

在尼采那里，叔本华设立的这种理论研究方向以另一种形式被保留下来。同时经过尼采，将这一观点扩散到现代西方哲学其他学派之中。尼采认为，古典哲学的基本理论概念都是虚构的产物。主体和客体的区分根本没有任何意义。在尼采看来，传统的唯物主义和唯心主义都把哲学问题看作是对对象的认识问题。在关于人的问题上，也把人看作是对象。尼采把这种观点叫做知识论观点。这种看法忽略了一个重要的问题，关于对象的问题都无疑取决于对人的问题的研究。离开了人的问题，也就没有任何知识论的问题。人总是具有某种目

① 参见《西方哲学史》下册，第407页，上海人民出版社，1985年版。

的，为着某种需要而活动着。正是具有这种特征的人才构成哲学研究的唯一对象。也只有如此去研究人的问题，才能进而研究主体和客体的问题。

由叔本华和尼采所开创的所谓哲学发展的第三条道路，之所以成为现代西方哲学的一个基本特征，也是有其产生的现实和理论基础的。列宁指出，唯心主义也有其产生的认识论根源。它是人类认识之树上不结果实的花朵，因此，分析唯心主义认识论根源，特别是揭示现代西方哲学走第三条道路的根源是十分必要的。

从社会历史进程来看，随着科学技术的迅速发展和工业革命的成果应用，这一切在现代生活中产生了一系列的变化。这种变化表明主体在认识和把握人与自然与社会关系中的积极干预的能动性。首先，主体和客体的关系变得异常复杂，经常表现出主体对其客观生存过程起着正负不同效应的能动作用；其次，主体与客体的联系异常紧密，甚至在特定的条件下达到测不准的程度，这一切又大都取决于主体的能力和性质。

从认识发展看，认识的进步既表明各种认识过程的分化与深化，同时又标志着认识过程中大量地渗透于认识之中的“中介”因素的出现。事实上，认识的进步本身恰好说明认识过程诸种因素的极其复杂化。这从一个侧面说明，古典哲学的某些认识论范畴已经不适应认识的发展，突破了古典哲学的理论界限。

从对主体性的把握看，现代哲学的一个基本意图就是规定人的主体性及其地位。哲学研究的对象已经不仅是人与自然界的关系，不仅是人主体之中的理性认识能力，而且主体内部的其他因素，诸如情感、意志、欲望、本能等也成为哲学探讨的对象。

既然如此，那么在上述某一个环节上，把某一种因素加以片面地夸大，就有可能自认为超越唯物主义和唯心主义对立，走上所谓第三条道路，这就是其产生的社会和认识的根源。

事实上正是这样。现代西方哲学正是沿着这种错误的道路行进着。叔本华和尼采把意志因素看作是主体的基本规定，进而又泛化成为世界的本质。从表面上看，他们似乎超越了唯物主义和唯心主义的对立，实质上又以另一种现代形式，回归到唯心主义那里去。

恩格斯提出的哲学基本问题本身包含着绝对真理的因素。就哲学理论和观点的实质而言，它们都或者属于唯物主义，或者属于唯心主义。根本不存在着所谓第三条道路。哲学基本问题或许能伴随着历史条件的变化而需要不断地完善、深化、发展。任何力图超越唯物主义和唯心主义的理论而会得出结论的想法，不过是新的唯心主义的变种而已。

创立“新的哲学思考方式”

——现代哲学特征之三

哲学本质上是一种思考方式。从某种意义上说，西方思想史的发展就是哲学思考方式的更替。西方古典哲学与西方现代哲学的区别可能具有很多不同之处，其根本的区别就是哲学的思考方式不同。

哲学的思考方式就是从何种角度提出问题，用何种思路和方法解决问题。它一般地包括下述几个内容：其一，对哲学本意的理解；其二，对哲学性质的看法；其三，对哲学提问方式的观点；其四，如何理解和解释哲

学问题。这几个环节都由内在地凝聚于哲学的思考方式之中。

既然叔本华和尼采哲学是现代西方哲学开先河之观点，那么他们的哲学思考方式就根本有别于西方传统哲学的思考方式，或者他们的哲学成为现代哲学思考方式的雏形。在这里，我们并不是说，叔本华和尼采哲学本身就确立了现代哲学思考方式，而是他们提供现代哲学思考方式赖以产生的逻辑和理论起点，提出了现代哲学思考方式进一步发挥的理论内容。

哲学的本意

哲学的本意究竟是什么，这是确定某种哲学思考方式的基本前提。正是在对哲学本意的探讨中，现代西方人本主义思潮掀起了一阵持续不断的轩然大波。站在最前列的将首推叔本华和尼采。

从哲学的希腊原文考察，哲学一词是由两个词合并而成，其一表示为追求，其二表示为智慧。哲学就是爱智慧。从字面来看，这种对哲学的理解似乎没有任何疑议，但如果深究下去，其歧义就会表现出来。

把哲学规定为爱智慧至少可以容纳下述几种哲学理解的途径。

首先从智慧分析，这可以包括两种不同的哲学思路。一种是把智慧看作是知识，这样理解的智慧即知识就具有了普遍的适用范围。知识是具有承继性的，那么知识就可以传播。哲学所说的智慧就具有类似知识的特征。另一种是把智慧看作是某种体验、启悟，这种智慧本质上不同于知识，它只关系到个体的人生，与个性的意义问题密切相关。这种智慧根本不是受教而来的。只

能是个体追寻活动的结果。第一种思路是古典哲学所采取和奉行的，这种观点在现代西方某种科学哲学学派中还有所延续。第二种思路则是现代西方人本主义思潮所特有的。

其次从爱与追求的角度考察。所谓爱与追求有两种方式。爱与追求从一个方面可以规定为是动态的，爱意味着追求，它本身应当是一个过程，也就是说，追求智慧是没有极限的，哲学本身就是永恒不停地追求智慧的过程。爱从另一个方面又可解释为静态的。所谓爱智慧就被理解为终止在某一点上，停留在所谓最终体系、完满结论、绝对真理上。爱与追求的对象就是一种绝对的抽象物。现代西方哲学过分夸大了前者，古典哲学则片面强调了后者。

从苏格拉底之后直到黑格尔哲学，全部哲学的发展贯穿着一个基本精神，就是把哲学所说的智慧看作是普遍化的知识体系。这样，到处都是宏大的知性化的思辨体系，到处充满着把哲学改造成为知识的乐观信念，到处可以看到绝对真理的存在。智慧在被知识化的同时，也被普遍性和逻辑化了，因而也被抽象化了。

伴随着古典哲学的一张张理论王冠落地，现代西方哲学开始了对古典哲学的反叛。其反叛的一个重要立论根据就是重新理解被古典哲学遮蔽的哲学本意，以期以一种新的方式终结古典哲学。这样就产生了一批思想家，他们试图从哲学的源头来挖掘适用于他们理论目的的东西。

叔本华认为，哲学的本意就是追求智慧，这应当是肯定的。但是古典哲学却误解了智慧的含义。特别是他

所仇恨的德国哲学教授们[1]根本就不知道什么是智慧。因而也就不知道什么是哲学。叔本华指出，哲学作为智慧，是不同于概念化的知识的。以往一切时代的哲学家在探讨哲学的本意时，却把哲学和理性放在同一层次上，但是他们关于理性真正本质的说明仍然是不确定的。[2]按照叔本华的解释，古典哲学的思维只是概念的思维，依托于理性的思维，“关于概念的本质，我们就永不能获得直观的、真正自明的认识，而只能有一种抽象的、推理的认识。”[3]因此，哲学既要有思维，更重要的是要有直观，后者是获取智慧的根本方式。叔本华这样告诫人们，如果想要在他的书籍中寻求一些先定的东西，是根本不可能的。抱着这种想法的人一定会大失所望。这是因为他们的思辨方式和雅克比（H·F·Jacobi）同出一辙，把理论和思想看作是固定不变的。[4]哲学思维不在于重复，而在于通过自己的精思，说出真实的东西。

尼采从另一个角度谈到了他对哲学的看法。尼采把哲学看作是对智慧的探索，是对人生意义的解释，是对人的问题的追寻。哲学不能成为知识，知识也不是科学。固然人在选择生活时要利用其知识，但这种知识的取得是以对人的问题的哲学解答为转移的。把知识等同于哲学，只是一个平庸的学者，而注定不能成为哲学家。[5]因为他不是有追求探寻的能力，只是以既定的东

① 叔本华在这里通常指费希特、谢林、黑格尔。

② 参见《作为意志和表象的世界》，第72页。

③ 同上，第74页。

④ 同上，第7页。

⑤ 参见《尼采全集》第1卷，第473页。

西来充填自己。在尼采眼里，什么是哲学，那就是真实与独创。它不是学会的知识，也不是得来的智慧，而是对人生真正哪怕是痛苦的思考。所以，尼采认为，哲学不是学术性的而是人生的。

叔本华和尼采对哲学的理解一个主导倾向就是把哲学同人生结合起来。把哲学的理论视角落到对人生的体验和意义上。把哲学等同于知识是西方哲学理性主义的基本主张。但是，哲学又必须关涉到人生，一旦如此就必然存在着如何解释哲学与人生体验的联结问题。

叔本华和尼采起码注意到了这个不可回避的问题。现代西方哲学人本主义思潮也试图解决这个问题。例如，海德格尔、萨特等人也寄希望于哲学，能够在哲学中找到慰藉人生的方式。看来，找寻哲学的本意，无论是对叔本华和尼采，还是对现代西方哲学其他学派，不过是一种形式而已。他们的目的在于通过这种形式以构造自己的理论。

在我们看来，哲学是追求智慧的过程。这种智慧既包括知识的获得，又包括对人的问题的不断解决。这种追求过程是连续性和非连续性的统一。就其发展的结果而言，它是相对的；就其发展的过程而言，它又是绝对的。也就是说，哲学应当是科学的世界观与方法论的统一。它内在地包含着知识化的普遍性原则，包含着人生意义的科学解释，包含着实现现实目标的合理有效的方法。正如马克思主义所指出的那样，哲学的智慧植根于实践的发展之中，因而是随着实践的发展而发展的。

哲学的性质

对哲学性质的理解取决于对哲学本意的解释。二者

同属于一个问题的不同角度的考察。概括起来说，如何解释哲学的性质是每个哲学家确立哲学前提的先决条件。从基本的哲学理论框架分析，西方古典哲学同西方现代哲学的区别从一个侧面上也可以归结为对哲学性质的理解。

西方古典哲学大都把哲学看作只具有知识的性质。知识论在古典哲学中占有至高无上的地位。甚至哲学的全部问题似乎都可以在知识论的范围内得到解决。例如，亚里士多德认为哲学是在知识基础上推论外界对象之所以如此的根据。笛卡尔指出，哲学就是运用天赋的理智得出普遍性的结论。①黑格尔强调哲学就是同知识一样，通过逻辑的必然性去洞察世界的本质。②古典哲学通常以建立概括无遗的知识论为哲学的最高目标。古典哲学家大都怀有一个天真的愿望，就是认为只要经过努力，就会找到一块永恒不变的知识基础，就能建立具有宽泛适用性的哲学体系。用恩格斯的话说，就是要寻求保持"科学之科学"的哲学形象。

现代西方哲学对哲学的性质展开了激烈的论战。科学哲学的某些学派特别是逻辑实证主义继续坚持哲学的知识特征。他们指出，知识必须重新界定。所谓知识不是象古典哲学那样，采用抽象概念的逻辑推演的方式，知识必须通过经验、实证的方法才能确证。按照他们的观点推论的话，哲学已经不成其为哲学了，哲学只是某种具体知识的替代物而已。人本主义思潮则强调，哲学

① 参见笛卡尔《方法论》，转引《十六——十八世纪西欧各国哲学》，第137页。

② 参见黑格尔《小逻辑》，第36页；《哲学史讲演录》第4卷，第422页。

是与知识的认识方式根本对立的，哲学只是表现不断变化的人的存在方式。对于他们来说，哲学不过是表达人的情绪、内心世界的各种因素的手段。它对每个人来讲都是不同的。现代西方哲学关于哲学性质的争论概括起来就是，哲学是等于知识，还是接近于诗歌。这个问题是对智慧的探讨的逻辑延伸。

如果这种说法成立的话，哲学与诗的对立就是古典哲学和现代哲学一个重要的分野标准。按照罗蒂考证的结论来看，柏拉图的理论体现着将二者对立的倾向。"因为柏拉图正是依照与诗人对立这一意义来定义哲学家的。哲学家能够给出理由，能够论证自己的见解并证明自己的正确性。"①在古典哲学那里，诗是与哲学家无缘的。哲学家只是通过概念加以论证，确立其体系。然而事实又不断地冲破对这种哲学性质的理解，因为哲学具有除概念之外更广阔的理论空间。

把哲学同诗对立起来的是柏拉图，这一观点直到黑格尔时代还居统治地位。把哲学同诗联系起来的设想在叔本华那里出现端倪，到尼采那里哲学已成为诗了。这一潮流使其后诸多的思想家去探讨哲学具有的诗性，诗歌具有的哲学性。

叔本华尽管没有明确指出，但其基本态度是赞同哲学是有诗的性质的。叔本华反对古典哲学单纯用"逻各斯中心主义"去构想哲学的主张，认为哲学把握世界的一种基本方式就是直观。哲学是描述人生、揭示人生的，那么要实现这个目的，就远不是概念所能完成的。叔本华还从词源学上提出了自己的分析。叔本华指出，在希腊文里，理性和语言都是用同样的词来表示的。理

① "Philosophy and the mirror of Natare", P37.

性只有借助于语言，才能达到目的。而现实中思考本身不一定必须借助语言，思考还包括其他的手段。这就好象人既有认识的一方面，又有欲求的一方面，欲求从某种意义上说包括认识。认识不过是欲求的手段。叔本华坚持人对意志的感受不能被意识所规范的观点，实质上间接表明哲学不能完全等同于理性，它还有着在理性之外的内容。

尼采把叔本华的理论思路明确化和清晰化了。尼采的态度十分明确就是强调哲学与诗的同一。他认为，体系式的哲学家根本不懂得诗的妙用，不晓得诗的哲理。非诗性化的哲学只能提供概念，因为它不能容纳进去个体对人生的思考。离开了这种思考，也就没有哲学。尼采指出，“真理是什么？一支隐喻、转喻、神人同型论的机动部队——简言之，整个人类关系以诗的方式、修辞方式，被抬高、被换位、被美化了。”①尼采这里的意思是真理本身不过是以诗的隐喻方式提出来的，而人们将其抽象化、普遍化，从而消泯了它的诗的性质。

把哲学等同于诗歌这一观点，自尼采始到当代解释学家和后结构主义者德里达那里，就产生了哲学是隐喻的理论。在他们看来，哲学是隐喻性的学科。哲学必须凭借隐喻性的表述才能实现其目的。诗在这里被看作是隐喻性语言的表述。

与对哲学性质的解释密切相关的一个问题就是价值和意义问题。单纯把哲学等同于知识，是不能提出这个问题的。任何诗都包括主体的情绪和感受，都是主体价值趋向的流露，因而都存在着一个意义问题。诗歌创造

① 转引“The Portable Nietzsche”，P46—47。

的是一种人化的境遇，引申到哲学上就会得出这样的结论，人的对象客体不是纯自在的，而是通过诗打下人的思性的人化对象。它表明了人这一主体的一定价值观和意义观。与此相应的是，哲学不再关心对象的客观性，而是在于其对象的“意义”；不再着眼于原始的没有人的痕迹的“纯粹客体”，而着眼于处处体现着人的特征的“现象世界”。叔本华的“求生意志”，尼采的“求力意志”，包括以后哲学家提出的“生命”、“生活世界”、“主体无间性”、“存在”等等都表明了哲学的发展动向，不是用知识论去规定主体，而是用价值论和意义论去解释主体。

提示哲学的诗的性质，有可能使我们从新的角度去审视哲学。现代西方哲学的探讨提出了在以往哲学史上没有给予足够重视的问题。这就为我们科学地理解哲学的性质和功能，提供了一个不可能缺少的理论参照系。哲学本质上要依靠理论方法，确立某种具有普遍意义的原则，这同知识特征相近。哲学又要涉猎人的价值和意义，人的体验，要透过人的视野去观察和解释世界，这又同诗歌相同。这个问题也就是如何将主体的理论理性和实践理性统一的问题。

显然，在这个问题上，古典哲学和现代西方哲学的解释都是片面的，无助于问题的科学解决。

哲学提问的方式

哲学的思考方式集中体现在哲学的提问方式。哲学的主旨是提问，由提问才引发出来释义。哲学家在历史地处理哲学问题时，在逻辑上内在地包含着提问方式的问题。哲学的提问方式决定了哲学家的个性和哲学观点

的独特性。从更广阔的文化历史背景看，不同的文化结构、不同的理论框架、不同的哲学文化的分析也表现为不同的哲学提问方式。似乎可以这样归结，古典哲学与现代西方哲学在某种可比较的参照系里，也就是提问方式的不同。

所谓古典哲学与现代西方哲学不同所表现的两种提问方式就是what提问方式和How提问方式。what提问方式的重点在于本体论，在于为了把握对象的本质的确定性。从词义分析，what属于代词，可以具体替代某一对象，关心的是对象的普遍性质和特征。受制于这种提问方式的哲学家往往倾向于确立关于世界本质的普遍体系，得出对象的一般性结论。what提问方式是古典哲学的提问方式。How的提问方式强调的是外在对象如何成为研究的对象的。它把对世界本质的探究看作是第二位的工作，因为在这里内在地意味着以何种角度、以何种方式去确定世界本质的问题。How提问方式认为，单纯以what方式去解决哲学问题，既无任何意义，也不能达到任何效果。How提问方式可以说是现代西方哲学的提问方式。

所谓哲学提问方式的不同就是采取的哲学方法论不同。现代西方哲学提出How的提问方式，表明它们的理论的注意力更多地侧重于方法论上。

从哲学的提问方式角度分析叔本华哲学，就会看到他理论表现的矛盾。这种矛盾也是孕育着新的提问方式必备的条件。康德和黑格尔的哲学提问方式本质上是属于what提问方式。在他们看来，对what（本质）的探讨可以说只能凭藉着理性主义的研究方法。这表明，虽然他们在构想哲学时，也会提出某种方法问题的，但他们

把理性主义的方法看作是不言而喻的，因而方法是单一的，角度是确定的。How提问方式是隐而不见的，存在于他们理论视野之外。

康德的理论前提使得叔本华哲学保留着古典哲学what的提问方式。在构造形而上学体系，穷究世界的本质基础方面，叔本华和康德观点是一致的。然而叔本华又不完全赞同康德的观点，他要用迄今为止还没有出现的一种新思想去建立自己的哲学，他试图寻找到一个新的理论角度，他认为他也确实找到了这样的角度，以区别于过去哲学家的认识方法。他把这新的理论角度看作是从人的意志活动出发。从表面现象看，这一问题是简单的，其实质却包含着深刻的意义。甚至这种意义连当时的叔本华也不曾完全意识到。这种角度的转换标志着哲学提问方式的更替。

维特根斯坦曾经做过这样的比喻，他认为哲学只是问题。当一个人在沉思哲学的时候，有时会陷入无法解脱的困境，其实假如他转过身，就会看到摆在他面前的出路。① 这就是角度的转换，同时也是哲学提问方式更替的问题。

叔本华哲学从新的理论层面提出了哲学研究的问题。叔本华认为，现象必然是杂多，杂多的现象又必须以单一的主体作为支柱。主体必须具有身体的基础。如果按照古典哲学的研究角度去分析，主体同其他外在的对象是没有什么不同的。因为按照主体和客体的对立观点看，客体永远是处在主体之外，是异己的东西。这就是古典哲学的基本立场。叔本华说，假如我们不从主体

① 参见《回忆维特根斯坦》，第45页。

和客体的分立这种关系着手，而是直接从人出发，就会看到古典哲学所未看到的东西，其实人最根本的东西就是意志。把主体看作是意志，就能摆脱古典哲学的理论困境，就能给主体"一把揭明自己存在的钥匙，使它领会了自己的本质，自己的行为、自己的活动的意义，向它指明了这一切的内在结构。"①在这里，叔本华以间接的方式论证了提供方式的重要意义。叔本华哲学汇同现代西方哲学的其他学派，共同论及到了哲学的方法论问题，一起推出了现代西方哲学的How提问方式。确切地说，在叔本华哲学中，他一方面构想以How提问方式去研究哲学，另一方面又未摆脱古典哲学what提问方式的影响。这是一个矛盾，没有这个矛盾，也就没有叔本华哲学。但是他的侧重点是倾向于现代性质的哲学提问方式。

How提问方式的出现表明了认识的极端复杂性，也标志着认识的进展。这在现实上就表现为哲学研究角度的多元化和哲学方法论的多样化。

古典哲学基本上采取Hhat提问方式，现代哲学主要依据How提问方式。当然在突出某种哲学提问方式的前提下，也在某种程度上掺杂着另一种提问方式的因素。但是，古典哲学和现代哲学的对立集中体现在它们把哲学方式理解得极端片面化了。它们或者过于依赖what提问方式，忽略方法的作用，如古典哲学表现的情形，或者过分强调具体方法的应用，反对关于本体的研究，如现代西方哲学表现的情形。在古典哲学和现代哲学那里，两种提问方式是根本对立的。这种巨大的尖锐的理

① 《西方现代资产阶级哲学论著选辑》，第9页。

论实际上孕含着相互统一的可能性。我们从叔本华哲学提出的问题出发，进而超越叔本华，尼采和现代西方哲学，其现实可行的途径就要顺应时代精神潮流，既突出How提问方式的探讨，又不放弃what提问方式所涉猎的本体，这是马克思主义哲学面临的重要课题。

哲学的问题

从肯定角度而言，哲学是追求智慧的过程；从否定角度来看，哲学是不断质疑的过程。每个哲学家都自认为自己得到了智慧，圆满解决了哲学问题，但在其后却留下了一系列没有答案的问题。

古典哲学和现代西方哲学在对待哲学问题的态度上分别表现为绝对主义和相对主义。在古典哲学那里，以知识论为主导的哲学体系始终坚持知识无误论的立场。在他们看来，哲学就是问题，而这些哲学问题一旦经过他们的工作就会永远不成其问题。古典哲学家在理论上具有强烈的自信心，他们相信所创造的哲学体系具有恒久的普遍的意义，其理论态度是绝对主义的。

现代西方哲学则完全达到古典哲学的对立方面。现代西方哲学强调，哲学就是问题，问题永远是问题。因为问题本身没有答案，答案背后仍留存着问题。甚至连答案所需的语言也是问题。哲学是一连串的问题，没有答案。现代西方哲学的理论态度是相对主义的。

这种对哲学问题的相对主义在叔本华那里表现得还不尽明显，但发展到尼采就成为一种居主导地位的理论倾向。

例如，叔本华在论证意志和理性的关系时，就提出了两个概念即“知”和“感”。叔本华认为，所谓“知”

是指抽象的意识，起着用理性概念规定认识的对象的作用。古典哲学主要研究的是这种知。既然这种知可以用理性概念加以规定对象，那么对对象的规定意味着认识的完成。所谓“感”是与“知”对称的。“感”始终只有一个否定意味的内容，除了把其说成不是概念，不是理性概念之外，我们无法再多说任何内容。“感”又具有多样性、变化性。按照叔本华的说法，“只要仅仅是直观地意识到，还没有在概念中沉淀的，都是人们感到的。”①哲学应当研究“感”的东西。而“感”又具有否定性、不确定性，因此根本不能得出确定性的答案，它只能作为问题存在。

尼采把这种倾向推到了顶点。尼采曾经把他投身到哲学的一个基本动因归结为是生命已经成为问题。既然生命已经成为问题，那么生命所依存的各种条件就理所当然受到质疑。尼采认为，哲学根本不能产生关于人生的固定的最终的结论，哲学不过是主体在意志活动过程中的一种解释手段。人生是不断流变的，问题总是要以不同形式提出来的。人生乃是一个无限反应的过程，反应是主体自由的表现，只有如此，思想才能不断创新。思想的创新就意味着不断提出问题。所以，“尼采并不是一个系统的思想家，却是一个问题的思想家(a problem-thinker)。他和苏格拉底一样，无所惧的探索——向思想的禁地上探索。尼采认为，思想便是一种‘探险’，一种‘征取’”。②问题对尼采来说是最为重要的。

尼采的这种看法启迪了其后现代哲学家的思维。在

---

① 《作为意志和表象的世界》，第31页。

② 陈鼓应著：《悲剧哲学家尼采》，第150页。

古典哲学中，问题只是作为哲学论证过程的最初环节提出来的，现代西方哲学则把问题贯穿到论证的全过程。结论也就是问题。维特根斯坦的看法是这样，波普尔的观点也是如此。随着哲学理论发展的节奏加快，当代诸多哲学家的观点似乎如过眼烟云一掠而过，而他们提出的问题却被永久地思索着。

在我们看来，哲学既然是解释，就必然会面临着问题。认识的不断发展会提出一系列新的问题。问题本身就标志着认识的深化。例如叔本华和尼采哲学就提出了如何看待意志的问题。哲学的释义也就是释疑。马克思曾经说过，哲学家提出问题的结论是归属于个人，而问题本身是属于整个人类的。我们既要看到问题本身的连续性，又要看到问题发展的阶段性，同时要注意到哲学问题的客观制约性。从这个观点看，古典哲学的绝对主义和现代西方哲学的相对主义观点都是不足取的。

注重人的主体性

——现代哲学特征之四

现代西方哲学无论是科学主义思潮，还是人本主义思潮，都十分注意研究人的问题。甚至对大多数宗教哲学流派来说，其基本立场同样是如此。现代西方哲学思潮的对立是对人的主体性的解释不同。注重主体性是现代西方哲学的一个基本特征。

当然不能否认古典哲学也研究了主体性问题。近代哲学的经验论和唯理论实际上是在对主体的探讨范围内展开的。对主体认识能力的研究也就是对主体性的若干规定。康德哲学建构的是人的主体性哲学，黑格尔的全

部哲学目的在于论证"大写"的精神主体。但是古典哲学关于主体性的研究具有抽象的性质。他们大都把主体看作是纯理智的抽象主体。特别是由于当时现代的生物学、心理学等学科尚未诞生，使之对主体的研究停留在思辨的层次上。

伴随着社会历史的发展，很多新学科新知识的出现，在理论上就给哲学提出了客观要求，如何消解抽象的主体性以具体的主体性代之。在这里需要强调指出的是历史对理论的客观要求和如何适应这一要求提出这种理论是两个不同的问题。前者讲的是理论发展的必然性。后者讲的是哲学家表现的理论形式。这就表明，现代西方哲学强调人的主体性观点虽然有其产生的客观依据，但并不意味着他们的解释是科学的、正确的。

在现代西方哲学对人的主体性解释里，人本主义思潮最具特色，占有突出的位置。而叔本华和尼采正是人本主义思潮关于主体性观点的奠基者。

首先，叔本华和尼采哲学提出了以新的主体性取代古典哲学主体性问题，这一观点为大多数现代哲学家所赞同。叔本华指出，以往所讲的哲学主体都是认识的主体，而不是欲求的主体。他们只看到主体其后才产生的某种知性认识能力，根本没有看到产生这种认识能力的欲求这一原初基础。叔本华认为，如果从欲求方面去规定主体的话，那么哲学就会面目一新。叔本华看到了主体的精神活动包括多种复杂的因素，是一种复杂的、多层次的结构。其中认识能力只是一部分，而且不是根本的起决定作用的一部分，起决定作用的是意志活动，其他精神活动都服务于意志活动。叔本华和尼采就是要以这种所谓新的意志主体去替代理智的主体。与叔本华基

本同时代的克尔凯郭尔认为，主体的规定基本因素是情绪，是归属于主观逻辑的宗教信仰。其后的弗洛伊德从心理学角度提出人的原初动力是自然欲望的无意识。海德格尔、萨特等人也是沿着这条思路以体验、感受方式去开掘主体的规定的。

其次，叔本华和尼采理解的主体通常是指个体。古典哲学的主体一般是指类的整体。例如黑格尔在解决整体和个体的关系时，总是强调整体高于个体。国家和个人的关系只是说明个人是国家的某些环节罢了。①当叔本华把主体看作是意志的主体时，他还没有明确提出个体问题。他把主体都看作是由意志所决定的存在。这是主体的共同特征。当叔本华谈到意志欲望对主体的制约作用有所不同时，就开始接触到了主体的个体性规定。这在他论述到个体化原则时，观点就十分明确了。尼采的观点则是完全把主体看作是个体的。只有个体化的主体才是真实的唯一的存在。正因为主体是个体的，真理就完全因个体不同而不同。“唯有我才掌握着‘真理’的准绳，我是唯一的仲裁者。”②至于存在主义所说的主体实际上是讲个体的不可替代性、不可重复性，其根源自然可以追溯到尼采身上。这个观点甚至人格主义、蒂利希的宗教哲学也有所承继和发挥。

第三，叔本华和尼采对主体解释的一个重要观点就是把人理解为具有超越性的存在。现代西方哲学在理解主体性时有一个共同之处就是强调人的本质的非确定性，在于其超越性。主体没有也根本不可能有固定不变

① 黑格尔：《法哲学原理》，第259页。

② 尼采：《瞧，这个人》，第120页。

的本质。

尼采的观点在这方面是最有代表性和开创性的。尼采关于人的论述说得很多，他从不同的方面谈到了人的本质、人的特征、人的规定。他的一个理论基点就是反对传统哲学把人的本质看作是固定不变的。尼采认为，人是什么呢？其主要的特点就是把人看作是一个发展过程。人是“尚未定型的动物”。如果说人存在着某种本质的话，那么这种本质就是人的不断开放性。按照尼采的观点，人是可以通过自己的活动不断地创造自身的。这种创造也是没有终点的。所谓创造和超越恰好表明了主体的自由。

把人看作是超越性的存在，这是现代哲学关于主体规定的重要特点。甚至就这个观点本身，马克思主义哲学也同意。但是所谓超越性在什么样的条件下能够实现，这一问题就构成了马克思主义哲学和现代西方哲学的分离点。尼采包括其他现代哲学家把超越看作是意志的、心理的，即是在精神领域内实现的，其观点是主观主义的。

最后，叔本华和尼采把主体看作是价值的主体。关于主体的研究一旦离开了理智活动，从更原始的欲求、情感角度着手，就会得出主体具有价值和意义属性的结论。叔本华认为，人生本质上根源于意志活动，是无意义的。但个体能够在某种特定方式下超越个体化的原则，甚至能够借助于某种摆脱欲求控制的暂时方式赋予人生以某种意义。尼采更加明确地强调，人可以通过自己的行动给人生带来价值和意义。至于存在主义的许多思想代表在原则上都接受了这一观点。例如卡缪对薛西弗斯神话的存在主义解释，深深打上了尼采哲学的痕

迹。"卡缪《薛西弗斯的神话》的结论听来也象是尼采遥远的回音。"①

综上所述，现代西方哲学关于主体的规定是把主体看作是个体的，其本质是意志、欲求、本能、情感，是无法通过理性的方法加以把握的。主体赋予对象以价值和意义。

现代西方哲学关于主体的解释是错误的。虽然在这错误的进程中包含着某种启发性的东西。这是因为，个体化的主体在现实过程中必然同社会化的类的整体发生联系。因为人本质上是社会的存在物。主体的意志、欲求、情感等因素是受着理性支配的。主体和客体的价值和意义联系本身内在化于相互的认识过程中，把二者绝对割裂，只能导致主观主义。

描述时代特有的情绪

——现代哲学特征之五

现代西方哲学关于人的解释表现了时代特有的情绪和感受。他们大都把情绪和感受提到理论研究的中心地位，对时代特有的情绪和感受给予现象的描述。确切地说，是社会历史的客观条件产生了时代特有的情绪。而现代西方哲学各个学派通过自己的理论解释，去描述这种情绪。

现代西方哲学大多数学派都可以看作是一种情绪或感受哲学。对他们来说，情绪和感受是更为根本的。他们力图通过理论触发的某种情绪发出自己的理论抗议，

① 《存在主义》，第13页。

以维护个体化的主体存在。无论在叔本华还是在尼采那里，无论是在海德格尔还是在萨特那里，其哲学都是一种情绪和感受的表达。那么现代西方哲学所描述的时代特有的情绪，其理论上概括包含哪些内容呢？至少可以概括为下列几点。

非理性主义

从理论上来说，情绪感受是心理学研究的课题，在哲学上也占有重要地位。如果在哲学上过分夸大情绪和感受的作用，使其绝对化，就会从根本上否定理性作用，表现为非理性主义观点。在时代特有的情绪中，非理性主义是其发展的主流。

近代哲学乃至到黑格尔哲学，其基本精神是理性主义的。理性主义不是一种情绪，而是一种信念。这同当时科学知识的发展是同步的。这是哲学上知识论胜利进军的时期。哲学家总是以知识为典型进行类比。理性具有至高无上的地位。

然而理性主义却包含着内在的矛盾。既如何在知识论上把人生的情绪和体验概括到理论之中。假设知识论不能把情绪、感受、意志作为知识的对象来考察，那么从另一个角度去考察这些东西，就会成为一种理论必然。

非理性主义的情绪是由叔本华哲学最先提供的。经过其后一些哲学家的工作，成为时代的一种基本情绪。

非理性主义是理性主义之“非”，是理性主义的对立面。但是，不经过理性主义的洗礼，就不可能出现非理性主义。非理性主义不是否定理性，而是认为理性有其固有的局限，理性背后还有更为深层的基础。非理性主义注重的是人生哲学，强调的是个体的情绪、本能、感

受、意志的东西。在他们看来，只有这些东西对个体来说是最真实的。理性与非理性的东西即情绪、本能、感受、意志的关系，始终是非理性主义哲学的难题。他们解决的方式总是以抬高后者、突出后者为理论归宿的。

非理性主义哲学开端于叔本华。叔本华认为，把人的本质看作是理性，是一个巨大的理论谬误。真正的真理是在于理性不过是意志的向导，意志支配于理性。叔本华从意志角度对理性的否定，揭开了现代非理性主义的帷幕。尔后形成一场对理性主义的浩大讨伐。

尼采宣布理性主义已经破产，柏格森用生命哲学反对理智主义，弗洛伊德对无意识黑暗王国的发现，海德格尔对此在状态的描述，萨特关于自为存在的规定，这一切都构成了非理性主义的强大潮流。不仅如此，科学哲学也开始逐渐溶进了非理性主义内容。理论发现的直觉、科学的发现逻辑、宗教信仰对科学的作用，科学范式的更替，都渗透着非理性主义的影响。

悲观主义

悲观主义情绪也是现代西方哲学所特有的。表达这种悲观主义的手段可能是不同的，但抱有悲观主义的感觉这一点是一致的。叔本华把人生看作是一场不可避免的悲剧，人所付出的一切努力都是徒劳的，人生本质上是无意义的。这是悲观主义的一种表达方式。尼采也承认人生是一场悲剧，他认为叔本华在这一点上是比其他思想家更深刻的。但他要人们在悲剧面前应当有所作为、有所行动。他把这种态度叫做深刻的悲观主义。这是悲观主义的另一种表达方式。

古典哲学的理论主旨似乎是与悲观主义的情绪格调

不相容的。古典哲学的理性主义同知识的功利主义相结合，通常表现为乐观主义的立场，对未来和前途持有乐观的自信心。从黑格尔哲学的字里行间，每个人都会感到一种无法抑制的乐观主义精神。

罗素在谈到西方思想史的悲观主义时提出了自己的见解。他认为，抱有悲观主义情绪的人只是哲学气质有所不同。“信仰悲观论或信仰乐观论，不是理性的问题而是气质的问题。”①罗素的观点至少是片面的。当然抱有悲观主义情绪的人有其气质、性格、个性的基础，但究其原因，只能在特定的社会历史条件里去寻找。因为造成某一时代的特定情绪氛围的根源决不是由个别人的性格和气质所造成的。

悲观主义理论首先是一种人生哲学。它基于人的基础，去考察分析和估价人生的价值和意义。悲观主义观点的理论结局都是把人生看作是无意义的，人生必然给人带来失望。悲观主义不仅与乐观主义相对立，而且也反对所谓的理想主义。在他们看来任何理想都是虚幻的，都是束缚人的某种谎言。

悲观主义情绪可以有多种表现方式。例如，叔本华从意志的学说推导出关于人生的悲观主义理论。弗洛伊德从自我的困境，提出了悲观主义的观点。海德格尔从生存的基本状态即畏、烦、死中推导出现实人生的可悲境遇。萨特则认为，人不过是一种无用的热情，喊出了悲观主义的绝望声音。这就表明，从意志、情绪、本能任何一个方面都可以得出悲观主义的结论。但反之悲观主义的情绪并不必然地同这些因素发生联系。

① 《西方哲学史》下册，第310页。

从一个方面考察，现代人处在异化的过程中。在现代西方社会，个体的自我处在深刻的危机之中，他们不能揭示造成这种情形的社会原因。因而把个体看作是孤独的、绝望的、孤立无援的。他们既不能把握自己，也不能把握自己的命运，从而产生了悲观主义。

悲观主义的情绪理论包括两个方面，二者是有差异的。其一，浅薄的悲观主义。西方思想界通常把叔本华哲学归到这一点。这种悲观主义的特征是消极无为的。其二，深刻的悲观主义。这种悲观主义虽然指出人的总的归宿是悲剧，但仍强调个体应当努力，应当抗争，表现人的价值和意义。抱有这种观点的有尼采和很多存在主义的思想家。萨特就坚持这样的看法。认为人最终是无用的激情，注定要失败，这是一种根本性的绝望。尽管如此，他们要满怀信心地投入到行动中去，要对未来抱有希望。这种悲观主义的观点在萨特那里被称作为不思悔悟的乐观主义。①

悲观主义作为一种理论提出，在解释人生方面是错误的。但是悲观主义也从一方面揭示了人生的某种特征。在某种特定条件下，如罗素所说，把悲观主义当作一种解毒剂是有用的。②

虚无主义

现代西方哲学的一种基本倾向又可以被看作是虚无主义。海德格尔认为，现代的虚无主义这场运动是由尼采发动的。这种虚无主义不仅影响了上一个世纪，而且

---

① 参见杜小真：《一个绝望者的希望——萨特引论》，第249页。

② 《西方哲学史》下册，第310页。

还将波及到下一个世纪。

虚无主义本身是同现代西方哲学强调的否定性紧密相联的。同时，虚无主义把非理性主义和悲观主义容纳进自身的理论内容里。虚无主义要摧毁的就是古典哲学的理性主义。虚无主义在无情地抨击理性主义之后，立刻就会发现在这个世界里人本身是孤独的，这就会自然产生悲观主义的情绪。

虚无主义思潮是由叔本华提出，尔后由尼采完成的。叔本华在推翻以往哲学确立的基本原则后，把人看作是意志的产物，进而得出世界是无的概念。这就表现了人生哲学的虚无主义。尼采高声宣布虚无主义是新哲学创立的理论支柱。他要摧毁一切，因为只有摧毁一切才能有可能建立新的东西。尼采的虚无主义观点集中体现在“上帝已经死了”的口号之中。

尼采指出，有两种形式的虚无主义，一种是主动的虚无主义，这种虚无主义表示精神力在不断地上升。一种是被动的虚无主义，象征着精神力的衰朽和向后。①在尼采看来，主动的虚无主义是应当赞颂的，它是“推动历史前进的伟大运动，创造新价值之前所必经的过程。”②

自尼采后，现代西方哲学几乎每一种精神运动都可窥见这种时代特有的虚无主义踪迹。萨特甚至把人都看作是一种巨大的欠缺，具有虚无化的特征。人就是虚无。继尼采提出“上帝已经死了”之后，在后结构主义那里，则提出“人已经死了”、“埋葬历史”等口号。连科学哲学家费耶阿本德也断言，一切理论都无法证明和确

① 《求力意志》Ⅵ第22条，W·考夫曼编译英文版。

② 《哲学家尼采》，第228页。

认，我们根本无法说明什么是真理，什么又是谬误。他的基本观点是“怎么都行。”

虚无主义的观点实质上是相对主义的。它意味着要否认一切客观真理，现代西方哲学的虚无主义正是表现出这种绝对的消极性性质。这种虚无主义以绝对的否定性为主旨，否认一切建设性的理论结构创立的可能，因而必然是一种不可知论的观点。

第三章　向非理性主义倾斜

叔本华在谈到自己的哲学来源时曾经这样说过，他的理论前提包括康德哲学，印度教的神圣典籍和柏拉图的哲学。① 在这个方面，叔本华承认其哲学具有理论前提。尼采断然否定自己的哲学具有理论前提。如果说尼采哲学的思想来源的话，那更多地是取自于他对早期希腊艺术的解释，间或来源于他所提到的为数不多的早期希腊哲学家，诸如赫拉克利特等。

不能得出这样的结论，即认为叔本华承认其哲学同古典哲学的联系，就是古典哲学的延续，尼采否认其哲学同西方文化的联系，就标志着新哲学的出现。这里所表现的在理论方向上的相互取舍有着极为复杂的关系。事实上，叔本华是以新的方式去重新解释康德哲学和柏拉图哲学的。甚至他自己都如此认为，他的哲学同康德哲学比较，分属于不同的思想路线。这种重新解释汇同叔本华极感兴趣的印度教的典籍，就构成了重新说明眼前这个世界的所谓新的理论。换言之，叔本华是以他自己特有的方式去解释康德和柏拉图哲学的。尼采否认其哲学产生的前提并不意味着他的哲学没有前提，他是以某种否定的方式去解释古典哲学家的观点。叔本华哲学是有对话者的对话，尼采哲学是无对话者的对话。这种对话是以独特的有别于古典哲学的方式进行的。

---

① 参见《作为意志和表象的世界》，第567页。

这种对话方式的相同表明叔本华和尼采的理论方向基本上是一致的。我们的分析从叔本华和尼采起步，进而超越二者的理论范围，从时代的角度加以考察的话，就会发现，他们的对话体现了一种趋向就是向非理性主义倾斜，新康德主义者文德尔班也正确地指出了这个问题，叔本华哲学的理论方向标志着“非理性主义的复兴，它明显地表现了与占统治地位的，为康德所重新论证以及在黑格尔的历史观中高奏凯歌的理性主义的根本对立。”①叔本华的关于对思想前提的解释实际上是力图实现一次“跳跃”，这次跳跃是非逻辑的，即把大多数人公认的理性哲学家柏拉图和康德作为他非理性主义哲学的思想先驱。尼采在这条道路上走得更远，他要跨越的是整个西方理性主义的古典哲学。

无论是叔本华，还是尼采，对古典哲学的非理性主义的解释都渊源于他们对西方文化危机的感受，这种感受表现了基于个体身上的一种时代特有的情绪。叔本华和尼采从情绪的角度去解释以往哲学家的思想，体现了理论承继的主观性方面。同时，叔本华和尼采都认为应当使自己的情绪通过理论方式加以表达，即从个体的情绪上升到理论方式，去反映时代特有的情绪和文化氛围。当然，叔本华和尼采哲学只是对这一时代情绪的现象性描述，而不是基于现实状况的科学说明。

对话Ⅰ：叔本华与柏拉图

叔本华一生对柏拉图都抱有好感，这在现代西方哲

① 转引自《叔本华》，第57页。

学非理性主义哲学家那里是极为罕见的。他称柏拉图是历史上真正的哲学家。

按照叔本华的解释，所谓真正的哲学家对哲学的沉思都来自于对世界的观察，就是说出真实的东西。真正的哲学家总是面对着眼前这个直观的世界，他要解释和说明这个世界。对世界的观察解释，可以说是真正哲学家理论的基础。叔本华指出，“区别哲学家的真伪，就在于此：真正的哲学家，他的疑难是从观察世界产生的；冒牌哲学家则相反，他的疑难是从一本书中，从一个现成体系中产生的。”①叔本华认为，柏拉图就是这样的真正哲学家。他的理论开始于对世界的观察，力图从理论上描述和解释这个直观的世界，是把世界作为整体来把握的。

假如叔本华对柏拉图的解释能够成立的话，历史上的柏拉图形象就必须重新塑造了。在西方哲学发展史中，柏拉图一般地被认为是理性主义哲学家。他的理论意图在于揭示现象和本质世界的关系。在他看来，本质的世界只能是抽象的理念，理念是现象的范型。叔本华作为哲学博士，是有哲学常识基础的，他把柏拉图看作是真正的哲学家，自有其理论目的。因为只有通过这种解释，才有可能将柏拉图哲学经过一番理论加工，纳入叔本华哲学之中。

叔本华在论说柏拉图是真正的哲学家时，有两点是至关重要的。其一，对世界的规定。叔本华多次论述对世界的观察，对他来说，所谓世界不过是表象，这是一个真理。一旦人们把世界看作是表象。就开始了真正的

① 《作为意志和表象的世界》，第65页。

哲学思考。叔本华从另一角度规定世界，在他看来，世界就是对象的存在，是主客体的统一存在。那么，“客体意味着什么呢？意味着知道；知道意味着什么呢？意味着具有表象。客体和表象是同一个东西。”①客体就是表象，世界就是表象。所以，叔本华所说的对世界的观察，并不是实在的世界，而是从表象出发的世界。这就是说柏拉图哲学也是从表象出发的。其二，叔本华所说的对世界总体的观察，实际上是指柏拉图关于世界二重化的理论。叔本华认为，仅仅承认世界是表象，只说出了一半真理，还必须说出另一半真理，这样才能构成对完整世界的解释。“因为这世界的一面自始至终是表象，正如另一面自始至终是意志。”②柏拉图最先把世界作了二重化的区分，从而从总体上解释了直观的世界。正是出于这种缘由，叔本华称柏拉图为历史上真正的哲学家。

在叔本华看来，历史上很多哲学家并没有看到柏拉图哲学的这种真实意义，往往对柏拉图哲学有着种种误解，在某种程度上低估了柏拉图哲学的影响。甚至还有很多冒牌哲学家借助于柏拉图哲学传播自己的理论。在谈到这个问题时，叔本华列举了哲学家莱布尼茨及其同时代的思想家雅各比。叔本华指出，从表面看问题的话，一般地把莱布尼茨的思想视为是以柏拉图哲学为基础的。其实，根本不是这样。莱布尼茨不过是采取某些类似于柏拉图的理论术语，用理性主义得出一些表面的结论。叔本华对雅各比抱有一种嘲讽的态度。他认为雅各比的思想只是从某种体系里得来的固定的思想。叔本

① 参见《充足理由律的四重根》第三版序言。

② 《作为意志和表象的世界》，第28页。

华认为，哲学之所以在当时或历史上被人所轻视，关键在于这些冒牌哲学家在作祟。他说，“拿着巴吉斯的雕花杖的人倒还多，但并没几个人真正是这位酒神的信奉者。”柏拉图哲学在历史上的境遇就是这样。看来，叔本华把柏拉图称之为真正的哲学家，一个基本的意图在于把柏拉图同理性主义哲学家区别开来，他是以非理性主义的方式看待柏拉图哲学的。

叔本华强调，作为真正哲学家的柏拉图之所以成为哲学家，其重要原因就是柏拉图本人富于哲学意味的情绪。叔本华认为，柏拉图具有的这种哲学意味的情绪是极其重要的。它不是可有可无的，是一个真正哲学家所必需的。一个哲学家首先要有一种情绪，通过这种情绪才能进一步升发出哲学的思考。这种情绪用叔本华的话来说，就是对眼前直观世界产生强烈的印象。

叔本华是这样概括柏拉图哲学思考的具体途径的。一个人总是要通过自身去解脱某种疑难，对疑难的思考总是与自身有关的。这种精思解释疑难的过程就是真正哲学思维的开始。叔本华说，这里讲的疑难就是柏拉图的惊异怀疑。①从历史的材料看，柏拉图的确讲到哲学开始于人对外界世界的惊奇。亚里士多德也谈了类似的看法。从柏拉图的基本倾向分析，他所说的惊异是哲学的开端，但哲学本身要探究外界对象的本质，研究外界对象本质的原因。叔本华则把惊异看作是一种情绪。柏拉图的理性主义因素被叔本华推到了从属的地位上。在叔本华哲学中，惊异、情绪、自我精思是一体的。按照他的论证，柏拉图哲学就面目全非了。

① 参见《作为意志和表象的世界》，第65页。

叔本华关于柏拉图哲学谈的最多的地方就是柏拉图的理念论。在他看来，柏拉图的理念论对他的启发甚大。柏拉图的理念论可以说是其哲学的核心内容。这一学说对后世哲学发生了深远的影响。这是公认的历史事实。叔本华也看到了这一点，指出，“这永恒理念〔之说〕，多少世纪以来就被认为是柏拉图学说中最主要的，然而同时也是最晦涩的、最矛盾的学说，是许许多多心情不同的头脑思考、争论、讥刺和崇敬的对象。”①那么，叔本华是以什么样的心情去思考柏拉图的理念论呢？

柏拉图的理念论是对世界的总体加以说明的理论形式，它的基本特征是将世界二重化，借以展开其理论内容。柏拉图认为，我们感官接触的世界不是真正的存在，它只能是一种不断变化的现象，或者称之为非存在。这种现象根本不能成为哲学思考的对象。在现象世界背后，还存在着一个理念的世界。理念世界是永恒的，是真实的存在。理念是哲学研究的对象。从二者的关系看，理念是现象世界的原型，现象世界只是理念世界的摹本。从以上论点我们不难得出如下结论，柏拉图的理念论是以主观主义和理性主义为基础的。

单从柏拉图理念论的外观形式看，很难找到柏拉图哲学和叔本华哲学的共同点。然而，从叔本华全部理论体系构造考察，就会看到柏拉图的理论结构已经被叔本华赋予了他特定的理论内容。

叔本华最感兴趣的就是柏拉图理念论关于世界二重化的划分，这和叔本华论证的步骤是同步的。在叔本华

① 《作为意志和表象的世界》，第239页。

看来，世界也是由两个方面构成的。他经常将世界的两个方面叫做两个半面。他说，世界的一个半面就是作为表象的世界，另一个半面就是作为意志的世界。而作为表象和意志的世界本身是统一的。在这里，我们看到了叔本华也沿袭了关于世界的二重化的论证方式。叔本华所说的表象世界类似于柏拉图的现象世界，叔本华所说的意志世界类似于柏拉图的理念世界。这里所说的类似只具有对理论形式加以描述的意义。因为，叔本华更换了理论概念。概念的更换实质上意味着二者理论方向的不同。因为柏拉图的理念的落脚点是理智化的抽象概念，叔本华的意志的侧重点是非理智化的自然欲望。

叔本华看重柏拉图的理念论，还出于一个理论考虑。叔本华认为，意志的客体化是有等级差别的，它表现为程度不同的诸种形式。柏拉图把理念划分为不同的等级，所以叔本华接过了柏拉图这个术语，表示意志的客体化形式。叔本华论述道，意志是显现者，永无变动，而一切变化都是意志的可见性、客体性。“意志作为（柏拉图的）理念，虽在人类中有其最明显的和最完美的客体化，然而单是这一客体化还不能表出意志的本质。人的理念，如果要在应用的意义之下显露出来，就不可孤立地、割裂地表现出，而必须向下行的各级别，经过动物的一切形态，经过植物界直到无机界〔的自然〕相随在后才行。有这一切才使意志的客体化达到完整的地步。”①从这个意义上说，叔本华把意志的客体性又称之为理念，理念是“意志客体化的恰如其分的级别”。

① 《作为意志和表象的世界》，第221页。

理念也是叔本华构造其理论体系的一个重要的不可缺少的环节。叔本华认为，他的哲学体系包括被时空的因果关系限定的具体事物、理念、意志这三个层次，同这三个层次相适应的就有悟性直观、审美方式、对意志的否定这三个层次。理念和审美方式相对应，在审美方式中，对象已经不是个别事物，而是以理念的形式出现的。这样人在审美活动中就可以暂时摆脱意欲的控制。因为理念不可能被个体所认识，只能被纯粹的主体所认识。理念的运用使得叔本华进一步推论审美是超越意欲的一种方式。

正是基于上述的理由，叔本华曾经多次提到柏拉图的理念论是一种真理。他说："我的哲学在其深层基础中有别于所有现存的哲学（但在一定层次上，柏拉图哲学除外）……"。①叔本华对自己的评价在相当程度上是贴切的。他的哲学作为非理性主义的开端自然是有别于古典哲学。这或许就是叔本华所说的"深层基础"的含义。所谓在一定层次上说柏拉图哲学是个例外，其意图就是将柏拉图哲学纳入他的哲学体系之中。

我们可以设身处地地去设想叔本华对解释柏拉图哲学的心情了。叔本华是从自己特定的理论立场上，也就是从非理性主义角度去解释柏拉图哲学的。二者的区别就在于，柏拉图把理念看作是理智化的本体，具有至上绝对的意义，它是人所追求、确立的理想目标；叔本华把本体看作是不断冲动的意志，是驱使人活动的动力，是世界的本质。

① 转引自《叔本华》，第54页。

对话Ⅱ：叔本华与《奥义书》

叔本华的哲学深受古印度教的神圣典籍、教义所影响。很多研究者在论述叔本华思想来源时，都把印度经典即《奥义书》作为构成其哲学的重要理论因素之一。叔本华说，对优婆尼沙昙的研究是我生活的慰藉，并且至死都是我的慰藉。

早在叔本华开始构思撰写《作为意志和表象的世界》期间，他就结识了当时著名的东方语言学家F·梅叶，同时他也接触到了被译成拉丁文的《奥义书》。这种接触从时间来讲是具有偶然性的，但却给叔本华的哲学思考注入了某些新的东西。当时叔本华全力构思他自认为前所未有的哲学体系，他认为，这种新哲学本质上根本不同于德国传统的思辨哲学。而要做到这一点，就需要一种新的表达方式。它不仅作为一种表达方式，而且作为一种全新的理论态度，一种新的人生哲学。由于西欧的知识论哲学传统在当时仍然十分盛行，叔本华在西欧哲学中并没有寻找到他所中意的东西，此时此刻他接触到《奥义书》后，立即感到他发现了新的理论表达方式。叔本华把理论目光投射到古印度教的教义，其目的在于从东方的教义中去寻求人生的哲理。从某种意义上说，"叔本华是受佛教思想影响的欧洲第一位重要的哲学家"。①叔本华哲学是将西欧哲学同东方教义结合起来的一次理论尝试。

《奥义书》的思想精神至少有两个方面同叔本华的

① 参见《叔本华选集》英文本，第20页。

情绪感受相契合。首先，《奥义书》所说的是人生，它提供的是关于人生活动的伦理准则。众所周知，印度佛教作为宗教的一个派别，同其他宗教相比既有共同性，又有特殊性。宗教一般地说明或提供人生的道德原则，以确立慰藉人心灵的安身立命的基础。其特殊性在于东方的印度佛教表达出一套关于人生的独特的看法。叔本华从其中看到把人生的伦理学同形而上学结合的可能性。他曾经这样说，在我的手上和心中有一件工作，就是使形而上学和伦理学合而为一，以前人们错误地将二者分离，使肉体和心灵不能合而为一。要做到这一点，印度的神圣典籍给了他以决定性的启发。其次，《奥义书》在描述人生方面体现着一种摆脱尘世的具有超然态度的悲观主义精神。叔本华的悲观主义哲学的主旨从根本上来说来自于印度教义和印度哲学。这一倾向着重体现在叔本华没有过多地接过其词句，而是表现为一种基本的理论态度。这表明，叔本华受到印度哲学和教义的影响，更多的是在精神上的。这也就确定了叔本华关于人生的基本态度。

同印度佛教的观点大体相同，叔本华以不同的论证方式，说明人生态度包含着两个相互统一的内容，这就是关于人生的悲观主义和超脱尘世欲求的脱俗态度。这些一旦放到叔本华的意志基础上，其哲学的框架就基本完成了。叔本华同印度佛教的关系，不是将自己的哲学皈依于印度的佛教，而是取之理论精髓为其论证所用。“就叔本华与印度哲学的关系来看，我们可以说没有印度哲学就没有叔本华哲学，特别是在叔本华哲学所形成的结论上可作这样的论断。但是，即使如此，叔本华自己也曾强调他的哲学是经过严格独立思考而来的，他的

目的自始至终并不在有意建构一种理论系统来支持婆罗门和佛教的信仰。”①还可以补充一句，叔本华的目的很明显，就是按照非理性主义的人生观点去接受印度佛教的观点。

叔本华的思想本质上是具有宗教信仰的，保持着一种深厚的宗教情绪。这是使叔本华本人和印度佛教在心理上相互沟通的一个途径。然而，如同反对西欧哲学一样，叔本华也反对基督教的某些观点。他把基督教和印度佛教作了一些比较，认为基督教的本质是建立在理性基础上的。因为基督教主要是关于某些“历史事实”的记载，而不是印度佛教那样用寓言的方式阐述观点。他嘲讽那些德国的大学教授们实际上是用概念的方式使人们进入“恰好是直接启示了的，调理得停停当当，现代的，犹太化的，乐观的基督教根本教义。”②基督教既然被理性化了，它“在近代已忘记了它的真正意义而蜕化为庸俗的乐观主义。”③

基督教的理性主义和乐观主义显然是同叔本华的思想格调不相容的。叔本华指出，如果说基督教尚有一点可取之处的话，那就是体现在新约之中的关于“堕落”的论述。所谓堕落基于人的原罪学说。按照这种理论，人生活在尘世的这个世界不过是欲望、痛苦、摧残的代名词。这是一个充满痛苦的世界。在叔本华看来，基督教的这些论述正是人们现实状况的真实写照。所以，叔本华推崇印度教典的目的，就是反对理性主义和乐观主

① 参见《人的智慧》序言，第19页，上海文学杂志社1986年版。

② 参见《作为意志和表象的世界》，第20页。

③ 同上，第556页。

义。这些正是印度教典里所具备的。由此也可以看出，叔本华推崇印度佛教不是偶然的。

叔本华经常谈起摩耶之幕和涅槃。他认为，我们就是生活在摩耶之幕之中。所谓摩耶之幕就是生活在虚幻的现象之中。有时叔本华把摩耶之幕比作柏拉图所讲的现象世界。按照他的推论，柏拉图曾说过，困在黑洞里的人，看不到阳光和真实事物，只能看到其阴影，却误把看到的阴影作为真实的事物，就以为掌握了智慧。其实根本不是这样。叔本华说，这同一真理，以完全不同方式地表达出来，也就是《吠陀》和《布兰纳》的一个主要教义，即关于摩耶的教义。这样的人实际上就是生活在摩耶之幕里，“因为摩耶的制作正是指我们所在的这个可见世界；这是变出来的魔术，是一个没有实体的，本身没有存在的假象，可比拟于光学上的幻觉，也可比拟于梦寐；是蒙住人类意识的幕幔”。①叔本华把他的工作看作是揭开摩耶之幕，展现其背后真实的世界。

所谓“涅槃”是佛教宣扬的最高境界，是其要达到的最高理想。按照叔本华的观点，要彻底解除现实人生的痛苦，就必须克制自己的欲望，从而使自己进入涅槃世界。

按照佛教的解释，涅槃就是要达到心相皆灭的程度。“以无明无故，心无有起；以无起故，境界随灭；以因缘俱灭故，心相皆灭，各得涅槃。”“涅槃”一词在梵文中意为寂灭。著名的印度学学者认为涅槃是一种无苦有乐的理想性“有”。②但是，涅槃的根本含义在

① 《作为意志和表象的世界》，第571页。
② 参见《宗教史》下册，第317页。

于否定性内容，在于进入到无。顿悟境界就是“入无”。在“无”中已经脱离了存在的一切，也就拥有了存在的一切。通俗地说，涅槃也就是要达到心物合一的境界。叔本华借用这一喻意以论证自己的哲学理论。他认为，人可以把自己当作纯粹的主体去把握理念，这就摆脱了具体的功害关系，消除了个体之间的差异，达到了否定意志的境界。这“也就是人们称为吾丧我，超然物外，普照，与上帝合一等等境界”。①这种境界就是“涅槃”，叔本华在这里得出了悲观主义和禁欲主义的结论。

叔本华又指出，当我们达到这种境界时，“留在我们面前的，怎么说也是那个无了。”所谓无的含义就是对求生意志的根本否定。叔本华说，“生命意志的否定根本不含有消灭实体的意思在内，只表示非意识活动而已；以往有意志的活动，现在不再有意志活动了。这个作为自在之物的意志，我们只有透过意识活动才能知道它，……于是，对作为意识现象的人类来说，这种生命意志的否定，便表示一种从有到无的变化。”②叔本华所说的从有到无，也就是从对生命意志的肯定到求生意志的否定。在否定这一点上，也就是进入到“无”。“我们都是坦率地承认：在彻底取消意志之后所剩下来的，对于那些通身还是意志的人们当然就是无。不过反过来看，对于那些意志已倒戈而否定了它自己的人们，则我们这个如此非常真实的世界，包括所有的恒星和银河系在内，也就是——无。”③

① 《作为意志和表象的世界》，第562页。

② 《叔本华论文和written语集》，第49页。

③ 《作为意志和表象的世界》，第564页。

叔本华所理解的“无”不同于西方哲学所说的虚无，这个无比存在或有更根本。黑格尔从无论证到有。无是一个环节，有是他要达到的理论目的。叔本华则从有论证到无，无是他的理论归宿。实际上叔本华所说的无就本体意义上又是整体的有。所有无恰好是有的总体，这种无也就是物我合一的境界。叔本华的这一看法在后来又被海德格尔纳入到他的论证过程之中。

对话Ⅱ：叔本华与康德

叔本华自称是康德的学生。在他看来，近代哲学对他影响之大莫过于康德哲学。他甚至如此断言，康德哲学对于他所要讲的一切是唯一假定为必须彻底理解的哲学。然而，叔本华又认为，他本人的思想路线在内容上又是根本不同于康德的。①叔本华对康德的解释的基本点是彻底地贯彻非理性主义观点，以此来消解康德的自在之物。

从康德的桥上走过

西方一个康德研究专家曾经这样评价过康德哲学，康德哲学是现代西方哲学的发源地，任何一个学派都必须从康德这座桥上走过。叔本华也不例外，他同样是从康德的桥上走过去的。

叔本华指出，整个近代哲学只有康德哲学取得了伟大的成就。康德哲学是他哲学的最重要的理论来源。他觉得其哲学是从康德出发的，不理解康德哲学，也就不

① 《作为意志和表象的世界》，第567页。

会理解他的哲学。叔本华说，康德哲学体现着一个理论主旨，就是真正对人的精神对话。康德哲学是每个人理解眼前这个直观世界的钥匙。

叔本华终生称康德是“神奇的”。他认为，只有通过康德哲学，才可能逐渐懂得什么是真正的哲学思考。康德哲学本身是一种思考的象征，无论这种思考是取得重大成果，还是导致失败，都可以作为探索真理的路标。“康德的著作自始至终都是有教育意义的，即令是他错了的地方，失败的地方，也是如此。”①所以叔本华把他的哲学看作是直接承继康德哲学的。

从某种意义上说，叔本华过分抬高了康德哲学，然而在这种“抬高”后面却隐藏着叔本华的主观目的。叔本华以过分夸大康德哲学的非理性主义因素，消除现象与自在之物的对立，来抬高康德哲学的。这就是叔本华对康德哲学采取的“为我所需”的态度。叔本华对康德哲学的态度，同对黑格尔的态度形成鲜明的对照。叔本华曾说过，“因为康德的哲学，只要是掌握了它，就会在每个人头脑中产生一种根本的变化，一种如此重大的变化。真可当作一种精神的再生看待。”②叔本华说得不错，康德哲学确实使人发生了一次重大变化，但是我们必须再附加上我们的解释，康德哲学所发生的重大变化是叔本华主观人为地使然。所谓的精神再生就是叔本华的非理性主义取代康德的理性主义。这表明，叔本华从康德的桥上走过，其方向是根本有别于康德的。

叔本华对康德哲学的“改造性”解释在他关于实在

---

① 参见《作为意志和表象的世界》，第二版序言。

② 同上，第16页。

主义的论述中充分地表现出来。

叔本华强调，康德哲学的出现才能真正排除掉头脑中那天生的、从智力的原始规定而来的实在主义。叔本华认为，实在主义就是理性主义的本体论。他说：在以往哲学中，“一贯占统治地位的是毫不思索的遵循现象的规律，把这些规律提升为永久的真理，又由此而提升飘忽的现象为世界的真正本质；一句话，就是在他那幻想中不为任何思考所扰乱的实在主义。”①叔本华进而认为，唯物主义是实在主义的形式，至于唯心主义、思辨神学、唯理主义心理学也是实在主义的形式。实在主义的基本特点就是使自己的哲学推论符合某一个预先设定的先验理性概念。这种理论观点通常是误把现象或表象的东西当作实在或本体。实在主义有两个基本的特点，其一，概念的既定性。它们所论证的概念是先验设定，是被给予的，不是思考得来的，那么全部哲学就在于其自身的论证性。其二，现象的本体性。现象被看作是抽象的实在本体，本身是绝对存在的。所以叔本华得出结论，实在主义是一个“理性的神话”，它在说绝对不知道的东西。

叔本华特别强调，只有康德哲学才能真正清除掉实在主义。康德的功绩就在于此，康德的错误在于他没有真正完成这个任务。那么叔本华为什么认为康德哲学是与实在主义对立的呢？首先，康德哲学在审视近代西欧哲学的争论之后，认为各自观点都有偏颇，从而采取先天综合判断之所以可能的论证方式提出新的建设性的看法，这就是把知识看作是先验的知识和感觉经验的统

---

①　《作为意志和表象的世界》，第578页。

一。由此把世界看作是现象和自在之物。叔本华对此极为感兴趣。因为康德把世界分成这两个部分，既不同于唯物主义，也不同于以往的唯心主义。这就揭示了理性自身的内在矛盾，否定了哲学的既定的理论前提。其次，康德哲学对实在主义的否定是批判实在主义的绝对性。在这种批判中，把以往看作是神圣的东西当作否定的对象。"所以康德是敢于从他的学说出发，指出所有那些据说已是多次被证明了的信条是不可证明的。"①康德哲学的批判精神与叔本华的理论初衷是一致的。但是叔本华与康德的批判相比，其方向和范围是不同的。康德的批判武器是凭借理性，叔本华则依靠意志。理性主义和非理性主义在这里泾渭分明。而且叔本华的批判范围远超过于康德，他把整个古典哲学的理性主义，也是他称之的实在主义全部加以否定。就某种意义上说，康德哲学也在他否定的理论范围之内。

叔本华以非理性主义的方式重新解释了康德哲学。在解释中，叔本华添加了许多康德哲学所没有的内容。叔本华对康德哲学的再解释是现代哲学"复兴康德哲学思潮"的理论先声。如果说，黑格尔对康德哲学的批判是建立在客观唯心主义辩证法基础之上的，那么叔本华的批判是基于非理性主义的意志学说。同样从康德这座桥上走过，黑格尔和叔本华却朝相反的方向走去。

叔本华的确可以称作康德的学生，但不是康德的"忠诚"学生。

---

① 《作为意志和表象的世界》，第577页。

对康德前后哲学的回顾

叔本华认为，康德哲学是一次伟大的哲学革命，“在哲学上发起一个真正全新的，世界性的第三纪元”。① 这就有必要考察康德哲学在整个西方哲学特别是在近代哲学的发展地位。叔本华本人在一生里没有写过关于整个哲学史的著作，但他对哲学的发展有着自己的观点。他以其独特的理论观点在重新解释康德哲学的同时，也重新解释了康德前后哲学发展的情形。这种解释的立足点仍然是叔本华哲学的非理性主义思考方式。

首先，康德哲学同近代哲学有着理论上的联系。叔本华说，康德哲学的精神是与笛卡尔的怀疑态度一致的。康德哲学的某些重要观点在笛卡尔哲学中就蕴含着，只是没有清晰地表述出来。叔本华认为，单从个体角度看，笛卡尔是一个精神非常卓越的人物，他的可贵之处是敢于怀疑。但是叔本华又认为，笛卡尔还需要严肃哲学思考，他缺乏真正的哲学意味。因而他的怀疑态度是暂时的，他的理论只是在表面上作一些文章。“笛卡尔所有的后辈也正是这样作的，一直到康德。”② 叔本华讨厌笛卡尔哲学的过多的理智化倾向。

叔本华认为，贝克莱在前康德哲学中占有特殊的位置。贝克莱说，世界不过是我的表象。这一命题包含着真理。叔本华指出，贝克莱只是说出这一命题，但没有解释和揭示这一命题。况且贝克莱哲学的其他部分根本站不住脚。但说出这一命题对哲学来说，就是一个不朽

① 《作为意志和表象的世界》，第580页。

② 同上，第577页。

的贡献。叔本华不无遗憾地指出，康德哲学倘若重视这一命题的话，就不会是现在的样子了。显然叔本华重视贝克莱哲学，有着自己主观的目的。

在考察康德哲学的理论起源时，叔本华指出，康德哲学与近代哲学有着三重关系。第一，对于洛克是一种肯定和扩充的关系；第二，对于休谟哲学是一种纠正和利用的关系；第三，对于莱布尼茨——沃尔夫哲学是一种坚定的驳斥和破坏的关系。①正是这三种承继关系形成了康德的有独特创见的理论。叔本华对康德哲学起源的解释实质上是他本人对近代哲学的说明。

从第一种关系看，洛克哲学是经验主义者。叔本华的哲学也深受近代经验主义的影响。这种经验主义在他的哲学论证过程中有所表露。叔本华认为，康德是由洛克引到这条路上的。然而洛克的理论区别是表面上的。康德肯定了洛克哲学的关于第二性质的观点，同时又把洛克关于第一性质的论述也化解为表象经验。这就在肯定之中又有所推进，推进的实质就是消除洛克经验的本体论的意义。康德使洛克的说法有了转折性的进展。自在之物既没有第二性质，也没有第一性质。

从第二种关系来看，叔本华没有过多的说明。在他看来，康德提出的哲学利用了休谟哲学的结论。所谓纠正表现在休谟不承认经验之外任何东西的存在。康德说，如果象休谟那样，就会破坏知识的形而上学基础。康德不同意休谟这种看法，认为必须承认经验产生有其外界的来源，肯定对象的存在。但这种外界的来源，对象的存在是经验所不能把握的。叔本华指出，康德把经

① 参见《作为意志和表象的世界》，第570页。

验划分为现象和自在之物，比休谟前进了一步。

从第三种关系看，叔本华始终对莱布尼茨的唯理论有反感。他在解释康德哲学时，把康德哲学看作是对莱布尼茨哲学的否定。事实上，康德在把莱布尼茨——沃尔夫哲学称作独断论的同时，也肯定了其哲学推崇知识的普遍性与必然性的理论贡献。叔本华根本无视这一点。叔本华认为，莱布尼茨是独断哲学的标本。其哲学特点是"利用着本体论和宇宙论的论证，以那些永恒真理为根据，先验地描绘了世界的起源及其优异的属性。"① 总之，按照叔本华的逻辑，莱布尼茨的理论错误就是提出所谓永恒真理问题。叔本华认为，康德哲学是对莱布尼茨哲学的否定性突破。康德不是把永恒真理作为基础，而是把永恒真理作为哲学探讨的对象。

由以上分析可以看出叔本华关于康德哲学起源的解释有一个主导思想，就是批判理性主义。康德哲学与这些学说的区别在于对世界的把握不要到我们以外而要在我们的里面去找。用叔本华的话来说，就是要到表象里去找。

叔本华这一主导思想也贯穿于对康德哲学之后的理论解释中。叔本华认为，在康德和他之间，没有什么哲学出现过。他的理论直接联结着康德哲学。

他说，康德哲学所引起的结果都是消极的。因为康德之后的哲学家，当然叔本华在这里主要是指费希特、谢林和黑格尔，都是康德思想的背叛者。

叔本华对德国古典哲学从费希特到黑格尔的否定，更多地是从情绪角度提出来的，而少有推论性的抨击。

① 《作为意志和表象的世界》，第573页。

叔本华大都采取了极端蔑视的态度和痛骂的手段来对待他的论敌。他甚至说，他们三人都是骗子。

叔本华认为，费希特在康德面前只是一个小丑角色。他的哲学最崇尚空谈，是虚幻的产物。费希特哲学是冒牌哲学。叔本华说，费希特哲学的起点是某一个现成的理论体系，确切地说，他是“在康德的自在之物上成为哲学家的。”① 费希特哲学唯一感兴趣的是主体。他首先设立了自我，尽管他也谈到自我产生非我，但非我不是一个客体，而是主体自我产生的，是自我的对象化存在，这不过是耍了一点理性的花招而已。他提出的自我与非我的演绎，没有任何理论价值。“他在这个方面所重犯的错误，也就是以往独断论在相反方向所犯的错误。”② 费希特编织的是理性化的蜘蛛之网，提供的是所谓永恒的真理。叔本华最为气愤的显然是费希特哲学的理性主义。这从他的批判中可略见一斑。

叔本华又把讽嘲的笔锋转向了谢林。他认为，在谢林哲学中，人们只能看到“狂妄和高傲的饶舌”。在叔本华看来，谢林主张的绝对同一哲学“除了乱吹什么‘智力的直观’外并无其他依据，从而只是在以典雅的仪态，以夸夸其谈和夹七夹八的杂烩使人慑服的假面具之下回到庸俗见解的粗陋罢了。”③ 所以，谢林哲学是一派胡言乱语。

叔本华最为仇恨的是黑格尔。他把黑格尔称作是精神上的珈利本（Cabiban），④ 是靠哲学混饭的理论

① 《作为意志和表象的世界》，第65页。

② 同上，第66页。

③ 同上，第570页。

④ Cabiban是莎士比亚剧本《暴风雨》中的丑鬼。

骗子。黑格尔哲学是思维无用的词句，其中四分之三是胡说八道，四分之一是陈词滥调。叔本华说，黑格尔的著作只能使人变得愚笨，读了他的书，都会感到似乎黑格尔在疯人院里生活过。叔本华对黑格尔的厌恶之至，我们是可以理解的。这不单是黑格尔的理论与他的观点格格不入，而且也包含着他在柏林大学与黑格尔哲学打擂终获惨败的愤恨心情。

叔本华认为，黑格尔哲学实质在于编造一个理性的神话，他的哲学体系也就是设想的绝对观念，通过逻辑的推演和论证不断展现出来的过程。这种绝对观念就是那种直接而绝对认识着的，直观着或领会着的理性的化身。没有绝对观念，黑格尔哲学根本不能前进一步。换言之，如果没有理性主义，也就没有黑格尔哲学。叔本华指出，基于理性主义之上的黑格尔哲学就是不停地在讲它绝对不知道的东西。按照黑格尔的推论，凭藉着“万能”的理性主义“就能以世界上最便当的方式，如同驾着驷马似的，闯入一切经验的可能性彼岸的领域。”①

走出康德的自在之物

德国哲学家雅各比说过，康德的“自在之物是这样一种概念，没有它不可能进入康德的体系，但是带着它不可能从他的体系中走出来。”②他的话是正确的。费希特、谢林、黑格尔是带着自在之物概念走进康德哲学的，同时他们以否定自在之物的形式离开了康德。叔本

① 参见《作为意志和表象的世界》，第20页。

② 参见《叔本华》，第50页。

华也是这样，他以自己独特的方式走出了康德的自在之物。

叔本华在很多方面都提到了康德的自在之物观点。在他看来，康德的最伟大功绩就是把自在之物同现象作了区分。康德哲学提供了这样的观点，我们所能得到的永远是现象，至于产生现象的本体，我们无法知道。这种本体是不可认识的，因而是在现象之外的自在之物。“于是可以说，就康德以上述方式对现象和自在之物所作出的区别，从论据的意义深刻和思虑周详来说既远远超过了以往曾经有过的一切，那么，在这区别所产生的那些后果上，也是无限丰富的。”①叔本华说，康德关于现象和自在之物区别的理论，从新的途径上揭示了真理。

叔本华在这里一方面称赞了康德哲学，另一方面也表达了他的深层用意，即将康德哲学作为他自己哲学的理论准备。

康德哲学只是提出了现象和自在之物的问题，并没有解决这一问题。康德把自在之物作为现象的认识界限，一旦超越了现象的经验范围，就是人的认识能力所不能触及到的。叔本华认为，当康德如此提出问题时，就意味以一种新的方式去解决哲学问题。这就是主体是这个外在世界的承担者，外在对象的存在本身都是主体存在。我们所能认识到的东西只是在主体之内，而不是在主体之外的。现象这个概念表明主体的中心地位。

叔本华以此为理论的引发点，指出康德哲学区分了现象界和自在之物，抽象思维和直观认识，实在主义和唯心主义的界限。在这些问题上，康德虽然接触到了某

① 《作为意志和表象的世界》，第570页。

些真理，同时也包括着许多错误。叔本华对康德哲学这种双重化的态度，是需要我们认真加以研究的。

首先，叔本华认为，康德提出了自在之物和现象的区别有着重要的意义。现象和自在之物对于康德来说，是二元化的世界，相互之间根本没有加以沟通的渠道。无论是先验直观形式，还是知性范畴，都是如此。叔本华认为，康德的理论成就只是在二者划分之上。但是康德没有找到使二者联系的途径。所以康德的自在之物除了否定性特征之外，没有任何肯定性内容。

叔本华指出，康德的现象世界表明我们眼前世界的一个方面，即可见世界。他的本意也表达了现实世界之外还有另一个世界。叔本华认为，与其采用康德的现象概念，还不如采用他所强调的表象概念。因为叔本华的表象概念是论证通向自在之物的一个重要的环节。世界的存在都以表象为限，因此，叔本华说，世界不是“康德的不可知的自在之物”。

叔本华进而指出，康德的两个世界互不相通的观点是以理性认识的手段为前提的。从理性认识手段来看，叔本华也同意康德的观点。但是他说，康德并没有意识到从表象到自在之物还有另一个途径。用叔本华的话说，还有一个秘密入口。通过这一途径，就能超越出现象界，走进自在之物。解决的方法就是叔本华提出的非理性主义的意志哲学体系。康德哲学的现象实际上是基于外在经验的理性认识，他所说的自在之物也是一种自在的客体。这样，根本不能达到二者的统一。叔本华所说的表象是将外在经验和内在经验结合起来，从我们内部去把握这个世界。于是，康德的现象所具有的理性认识的特征就被叔本华所说的表象的非理性性质所取代。

自在之物似乎在叔本华那里被消解了。

从理论上分析，叔本华反对康德的不可知论。他认为，康德的不可知论的基础就是理性主义认识方法，这是按照根据律原则去理解对象的。叔本华从某种意义上可以说消除了康德的不可知论。用非理性主义方法沟通了现象和自在之物。但是，叔本华在进一步解释中，把意志看作是无所不在的，同时又是单一的，意志是外在于根据律原则的。人们只能感受到意志化的客体的诸形式，而不可能真正把握意志本身。这就在消解康德的不可知论同时，又提出了新的不可知论观点。

其次，康德虽然提出了抽象思维和直观认识的问题，但从根本上忽略了二者的区别。这一区别叔本华用知识论和伦理学的区别加以说明。康德在知识论上提出了自在之物和现象问题，认为二者是不能加以沟通的。他在伦理学上又提出自在之物通过某种道德本性可以进入。显然，康德哲学中具有某种内在矛盾。在以上各方面的论述中，叔本华认为康德关于自在之物的论述是矛盾的，前后不一致的。但是叔本华还是对康德提出了肯定性的评价，虽然康德"没有直接在意志中认识到自在之物，但是他已向这认识走了开辟（新途径）的一大步，因为他论述了人类引为不可否认的道德意义，是完全不同于不依赖于现象的那些法则的，也不是按这些法则可以说明的，而是一种直接触及自在之物的东西。"①在这里，叔本华着重强调知识论和伦理学的不同之处，其目的在于突出抽象思维和直观认识的对立。

叔本华指出，康德的伦理学深受其知识论的影响，

① 《作为意志和表象的世界》，第575页。

这表现在他设定自在之物之后，在伦理学上提出了建立在普遍道德原则基础上的"绝对命令"。对于康德来说，抽象思维高于直观认识。这是毫无疑议的。

叔本华反对康德这一观点，指出从直观出发，就可以解决康德哲学的问题。叔本华认为，如果改变康德哲学的说法，就会看到，每个认识的主体都必须凭借身体的基础，身体也可以称之为对主体来说是表象。"所以主体对于这唯一的表象就不仅是把它作为表象，而是同时在完全另一方式中意识着它，也就是把它作为意志而意识着它。"① 叔本华认为，这样问题就解决了。所以，叔本华说，他和康德采取的方法根本不同，康德从间接的反省的认识出发，他则从直接的直观的认识出发。用我们的话来说，康德是从理性主义出发的，叔本华则是从非理性主义出发的。这就是问题的实质。

最后，康德提出了实在主义和唯心主义的区别。叔本华认为，康德哲学一方面为清除实在主义提供了某些前提，另一方面他的哲学又保留着实在主义的残余，这就阻碍了康德对真实世界的认识。

实在主义是叔本华终生致力反对和批判的理论目标。按照叔本华的解释，实在主义的基本特征是以主体和客体的两相对峙为基础的。无论是从主体引出客体，这方面的典型事例是费希特哲学；还是从客体引出主体，这方面主要体现在唯物主义的各种学说，都无助于问题的根本解决。因为所有这些学说都包含着一个不言而喻的论证前提，认为主体和客体之间有着某种界限。康德哲学也保留着实在主义的某些因素。他把自在之物

① 《作为意志和表象的世界》，第156页。

不知不觉地蜕变成为实在主义所讲的客体了。

叔本华强调，真正的哲学只能是唯心主义的。这里的唯心主义一词是叔本华赋予了特定的含义的。在他看来，唯心主义应当是主观的哲学。与传统唯心主义不同（因为传统的唯心主义，叔本华也把它们划入实在主义的行列），叔本华认为他的唯心主义哲学是把主体和客体都纳入表象之中。从表象出发，这就构成了叔本华理论的出发点。

以上三个方面的内容从不同侧面说明了叔本华对康德自在之物的否定性解释。第一个方面是设立自在之物和现象区别的意义，这既是康德哲学的功绩，也是叔本华所要解决康德哲学的中心问题。第二个方面是探讨进入自在之物的方法，叔本华认为必须从直观认识着手。第三个方面是提出如何理解自在之物的新的思考方式。这三个方面的内容由叔本华思想的一条主线统一起来，就是以非理性主义的方式去解决自在之物问题。叔本华在给别人的一封信中曾谈到他和康德的关系。他说："康德和我一起走过一段路程，谈论着同一件事情——他主观地谈，我客观地谈。"①

如此而已，叔本华相当自信地认为，他已经超越了康德哲学。显然，他是借用"非理性主义"的魔杖，来完成由现象界到自在之物的跳跃的。既然叔本华又认为，作为自在之物的意志是处在根据律原则之外，且认识又不能触及，那么自在之物的不可知特征便又以另一种理论形式显现出来了。

① 《叔本华》，第56页。

对话Ⅳ：尼采与“无对话者”的对话

尼采坚决否认他的哲学同古典哲学的任何联系，他把整个古典哲学作为他批判的对象。在尼采看来，整个西方哲学思想的发展过程，除了个别哲学家偶有例外，都必须重新给予评价。他的思想与古典哲学毫不相关。如果说西方文化的发展与他的哲学有联系的话，那么他只承认古希腊的悲剧艺术对他有所启发。在他眼里，真正的哲学家不是用理论去为时代辩护，而是反对时代所流行的价值观念，去创造新的价值。尼采形容真正哲学家是运用小刀对他们时代的美德本身的胸膛进行解剖。①尼采同样认为他就是要用小刀去解剖整个西方古典哲学。尼采这样问道：“今天有这样的哲学家吗？曾经有过这样的哲学家吗？难道不该有这样的哲学家吗？”②对前两个问题，尼采是断然否定的。对后一个问题，尼采认为他应当站出来去完成的。

尼采与叔本华相比，在对古典哲学的否定方面达到了极端的地步。在叔本华那里，还承认他的哲学在古典哲学那里已经包含着某种在后来可以扩展的东西。尼采则干脆地把他的哲学和古典哲学之间设下了不可逾越的鸿沟。尼采的批判锋芒同叔本华是一致的，而且大有过之的趋向。用雅斯贝斯的话表达，尼采的哲学实质上是对传统哲学对理性的依赖从根本上表示怀疑。③这表

① 参见L·J宾克莱《理想的冲突》，第190页。

② 尼采：《善恶的彼岸》英文版，第136页。

③ 参见《存在主义》，第112—190页。

明，尼采推进了叔本华的非理性主义的路线。

概括起来说，尼采的基本态度是不屑于同西方古典哲学家进行对话的，但是他实质上是把西方古典哲学作为一个批判的总体对象与之对话的。所谓“无对话者”的对话，也就是同西方古典哲学的对话。虽然，尼采在对传统哲学的否定之中，有时也提到若干古典哲学家。但他都是把其作为整个古典哲学的思想代表加以驳斥的。

对西方历史上的各个哲学家，尼采只是对赫拉克利特表现出某种赞赏的态度。他认为赫拉克利特哲学是不同于整个古典哲学的思想基调的。

尼采对赫拉克利特哲学的器重原因在于赫拉克利特哲学根本不同于苏格拉底以后的哲学。在他看来，赫拉克利特讲的火是世界的基础，体现了如此的思想，即把世界看作是不断流动的永恒过程。这种永恒流动的过程用赫拉克利特的话说就是，“一切皆流，无物常住”。他把世界看作是“永恒的流转着的火。”①既然万物都在流动，那么世界的本质就不能仅靠理性的方式去加以规定。这些正是尼采对赫拉克利特哲学感兴趣的地方。尼采首先把赫拉克利特提到的“火”的概念解释为不同于古典哲学的观点。“在这些方面，使我认识到他一直是和我的思想最密切接触的。‘永恒重现’的学说——就是万物绝对和永远循环的重现——查拉图斯特拉的这个学说，也就是赫拉克利特所宣扬过的。”②从另一个方面看，尼采认为，赫拉克利特开辟了一个值得探究，以

① 《古希腊罗马哲学》，第17页。

② 转引自《悲剧哲学家尼采》，第218页。

后则被古典哲学遮蔽了理论研究方向。赫拉克利特认为，人是自然的一部分，人倘若能真正认识自己，也就进而能认识世界。尼采指出，赫拉克利特提出的这个观点是极为重要的。因为尼采始终认为，人具有同世界一样的本性，人作为这个世界的一部分也必定能反映这个世界的总体。如果从外在角度看世界，只能把世界看作是虚幻的表象。只有从人的内部深处，才能知晓世界的本质。所以尼采在同意赫拉克利特的观点后指出："我们具有世界的特性，这是毫无疑问的！我们除了通过自己以外再没有别的通往世界之路了：我们身上一切高尚和低贱的东西均须理解或必然属于世界的存在体。"①

假如按照尼采理论的内在逻辑进一步推论的话，就会清晰地看到尼采在论述中除了从个体的自我出发，没有任何其他把握世界之路了。赫拉克利特提出了这一问题，但由于各种缘故，他没有能解释这一问题。至于古典哲学放弃了从个体的自我出发，就更无从去了解这个世界了。显然，尼采对赫拉克利特的偏爱是为了把他同古典哲学对立起来。

尼采指出，整个西方古典哲学是以苏格拉底哲学为产生标志的。苏格拉底哲学是以理性为基础的。"这个世界的理想是产生理论型的人，这种人赋有最高的认识能力，为科学而奉献他们的力量，苏格拉底就是这种人的基本典型和祖先。"②苏格拉底哲学的一个重要特征就是把哲学同知识和科学结合起来。他把知识看作是灵丹妙药，似乎人只要掌握了知识，就会探测到世界的本

① 转自《哲学译丛》，1988年第1期。

② 《悲剧的诞生》，第11—12页，作家出版社1986年版。

质。从苏格拉底开始，概念被认为是人类的最高智慧，甚至道德都可以通过知识来传授。尼采认为，苏格拉底本人体现着一种对知识的追求热情，这就使他离开了悲剧艺术，表现了对所有艺术的敌视。苏格拉底是西方理性主义的奠基人，是希腊悲剧艺术的叛逆者。尼采坚持这种看法，“一旦我们完全了解了在科学奥秘的启蒙者苏格拉底之后，一派一派的哲学家们如何来到这世界又撒手而去；一代一代的探索者，如何受一种对知识之无法餍足的追求所刺激而探索宇宙的各方面；以及由于普遍的关切而一个共同的知识罗网如何被撒向整个世界且窥见整个太阳系的活动——一旦我们了解了所有这些以及现代知识的金字塔，我们就不得不把苏格拉底看作西方文明中的旋风和转折点。”①

苏格拉底这股“旋风”在柏拉图那里形成一种强大的思潮，就是确立形而上学的基础。尼采认为，柏拉图是苏格拉底的后继者，其哲学增强了哲学思考的知识论倾向。从柏拉图开始的理性主义始终是传统哲学发展的主流。

尼采着重指出，柏拉图哲学是从抽象的理念出发的。在对待柏拉图的态度上，尼采不同于叔本华。叔本华把柏拉图哲学说成是他的理论准备，尼采则把柏拉图哲学作为摒弃的对象。在尼采看来，柏拉图哲学追求永恒的理念，把理念同现实变化的现象世界对立起来，这就把整个世界二重化了。其结论是认为在现实世界之外，还有一个不同于现实世界的理念世界。而后者不过是理性思辨虚构的产物。尼采说，柏拉图哲学给后来的古典

① 《悲剧的诞生》，第84页。

哲学和基督教提供了理论发展的余地。例如，基督教宣扬的两个世界划分的观点就渊源于柏拉图哲学。古典哲学的基本特征是依赖理性主义，把某些抽象概念作为本体的东西加以论证。尼采指出，“我们和所有柏拉图学派与莱布尼茨学派在思想方式上最大的不同点便是：我们不相信有所谓永恒的概念，永恒的价值，永恒的形式，永恒的灵魂；而哲学对我们仅意指概念‘历史’的不断扩展。”①就实质而言，尼采同柏拉图乃至整个古典哲学思想方式的最大区别就是理性主义和非理性主义的区别。

尼采从整个西方文化理论背景的角度批评了康德。从尼采理论发端于叔本华观点来说，尼采也受到了叔本华对康德哲学批判的影响。尼采的批判矛头不象叔本华那样，采取了对康德哲学的双重态度，而是直接指向了康德所谓先验的道德原则的理论基础。尼采认为，康德哲学的目的在于达到提出普遍化的道德原则。而且这种道德原则会被具有理性能力的人所认识。在康德眼里，人的活动都是遵循着“绝对命令”的旨意行事的。康德以这种先验的道德确立了人活动的基础。尼采说，“康德想要作一项说明，即用一种方法使‘每个人’沮丧失望，而那些‘每个人’事实上并没有错——这是康德的一个秘密的玩笑。”事实上，康德想证明每个人都是正当的，这简直是笑话。尼采批判的底蕴在于摧毁康德给先验的道德律所确立的理性主义基础。对于尼采来说，根本不存在普遍的先验的道德原则。

尼采把黑格尔看作是西方古典哲学的集大成者。黑

① G.A.morgan：《尼采的意义》，第243页。

格尔把形而上学和知识论结合起来，把所有的哲学问题都概括到自己的理论体系之中。尼采说，把一切问题都解决了，实际上什么问题都没解决。黑格尔设立了以理性为基础的本体。这种理性本体旨在把整个世界都归入理智化概念的逻辑系统，从而否认能超出理念规定的其它存在。尼采认为，黑格尔的哲学是理性主义哲学的典型表现，本质上是与个体化的人生对立的。黑格尔哲学没有看到真正的人生，它只顾及虚幻的现象世界，抽象的概念世界，从而把人的存在排斥在哲学研究的范围之外。

把哲学同人生联系起来，这是尼采反对古典哲学的一个重要根据。在古典哲学的视野内，根本没有对现实人生的研究，它不过给人生提供一个虚幻的无价值的目标。他要把哲学和人生联系起来，这个主导的理论意图并没有什么过错。然而尼采却把哲学看作是非理性主义的，把人生看作是意志的活动，这样哲学与人生固然产生了一种联系，但是这种联系也是虚幻的，是对现实人生的错误描述。古典哲学的缺陷在尼采那里，又以某种新的方式重复着。

综上所述，尼采对整个古典哲学持坚决否定的态度。他说，他的工作就是“要指出所有这些理性所犯的错误，并对以往迄今的道德判断的整个本质作一决断。”①尼采认为，要完成这一任务，处在最优先地位的工作就是批判。这里我们可以看到尼采的批判指向就是否定理性主义。

① 《快乐的科学》，第36页。

当我们从理论上勾画了叔本华与尼采哲学对传统哲学的批判之后，就清楚地展现出叔本华和尼采的批判所蕴含的现代意义。这就是哲学问题的时代性转换。其标志从正面意义上是确立非理性主义哲学，从反面意义上是否定理性主义哲学。这就是问题的实质所在。

只有如此，我们才能理解叔本华哲学的主旨。

无论是康德采取何种方式把叔本华从梦中惊醒，还是柏拉图学派与古印度教义采取何种招法使叔本华睁开了审察现实的眼睛，其中核心的东西在于它们都具有叔本华可资利用和发挥的理论因素。柏拉图使叔本华意识到世界的二重化，康德使叔本华领悟到从道德的本性可以开通到达自在之物的途径，印度教义则使叔本华体验到了人生的痛苦。在这里，叔本华接受其思想来源的方式是，凡是非理性主义的因素便直接塞到自己的体系，凡是某种理性主义的成分就采取非理性主义的方式重新加以解释。

也只有如此，我们才能理解尼采哲学的主旨。

尼采推进了叔本华所开创的非理性主义。他对古典哲学的否定是摧毁理性主义，他对新哲学的设想则是确立非理性主义。

第四章　揭开摩耶之幕

叔本华认为他的哲学之所以是前所未有的，富有启发性的，根本的原因在于他看到了一个真实的世界。这个真实的世界就是在他揭开摩耶之幕后所看到的。

叔本华把他的全部工作都看作是揭开摩耶之幕。在叔本华那里，摩耶之幕大体具有两个方面的含义。其一，所谓摩耶之幕提供的是虚幻变化的世界。从这个意义上说，柏拉图的现象世界，康德所说的现象，“都停留在印度教所谓的摩耶之幕上”。[①]按照叔本华的说法，人生活在不断变易的虚幻的世界里，不能把握世界的本质，无穷无尽地追逐着现象，这就是生活在摩耶之幕中。其二，所谓摩耶之幕还意味着人生活在抽象概念之中，人只是根据某种根据律原则去认识外在事物，永远把事物看作是彼此相联系的因果性链条，从而也不能达到事物的内在本质。

叔本华指出，传统的古典哲学都没有看到在摩耶之幕背后还存在着一个真实的世界。他们或者对事物作一现象的描述，或者用抽象的概念给人确立一个虚假的目标。他们的工作根本无助于揭开摩耶之幕。

叔本华认为，所谓揭开摩耶之幕实质上是通过确定人与意志的关系，进而建立意志的形而上学基

① 参见《作为意志和表象的世界》，第375页。

础。①在这里，叔本华把他的哲学的提出看作是真正揭开了摩耶之幕。他指出，真实世界的本质和基础只能是意志的活动。任何事物的活动包括人的各种行为都可以还原为意志。人生活在现象世界，是不断变易的。在现象世界之后，还存在着永恒的单一的意志世界。叔本华给我们展现的真实世界就是他所说的意志世界。

尼采在用意志解释世界这一看法上，是赞成叔本华的。他认为，叔本华揭开摩耶之幕的工作对他的思想发展产生了深刻的影响。从叔本华的思想中，"我发现了一面镜子，在这里面，我看到世界、人生和自己的个性被描述得惊人的宏壮。"叔本华给尼采提供了"一个真实的世界"。②

叔本华和尼采在"揭开摩耶之幕"这一点上是一致的。从实质上分析，叔本华与尼采所谓揭开"摩耶之幕"的工作，是以非理性主义和主观主义为理论前提的。他们所说的"真实世界"不过是指人的主观欲望世界而已。这里的欲望世界既然是非历史的，非社会化的，因而只是某种抽象化的自然欲望。既然如此，揭开摩耶之幕所见到的"真实世界"并不是真实的，而是非现实的。

寻找新的"秘密通道"

叔本华为了完成揭开摩耶之幕的工作，做了一系列的理论准备。在他看来，古典哲学没有提供任何可供利用的方式，也没有提供完成这一工作的前提。因此，他

① 参见"Schopenhauer and Nietzsche"，P15—52。

② 参见《悲剧哲学家尼采》，第19、20页。

要重新开辟一条途径，找到从摩耶之幕到真实世界的通道。

首先，叔本华指出，要找到这种通道，必须首先考察哲学的特点。按照叔本华的观点，摩耶之幕的世界是一种现象的世界，真实的世界是摩耶之幕背后的世界，因而根本不同于现象世界。这个观点导源于柏拉图的世界二重化的观点，也表现于康德哲学之中。

如果将世界二重化的看法转换一下表述方式，也就是现象和本体的关系，多与一的关系。因为现象世界是流动不居的，总是分歧的，故体现为多，而现象背后的世界既然是现象世界的原因，就是现象的本体，就是属于一的东西。所以揭开摩耶之幕的工作也就是如何说明现象与本体，多与一的关系了。

叔本华认为，哲学就是具有这样本体的学说。哲学首先是关于整个世界的本质的一个抽象表述，既关于世界的全部，又关于其一切部分。也就是说，哲学既能描述个别，不遗漏个别的存在，同时又能上升到整体。在这里，叔本华肯定了个别存在同整体存在必有一种关系，即必有一个通道。否则的话，就不成其为哲学了。叔本华说，能理解和使用这一点，就是哲学的天才，他在此借用了柏拉图的话说，就是“在多中认一，在一中认多。”“准此，哲学将是极普遍的判断之总和，而其认识根据直接就是在其完整性中的世界本身，不遗漏点滴，也就是在人的意识中显现出来的一切一切。哲学将是世界在抽象概念中的一个完整的复制，好比明镜中的反映作用似的。”①叔本华对哲学本性的理解同古典哲

① 《作为意志和表象的世界》，第131页。

学的观点是一致的，就是从多中推论到一，从现象追溯到本体。

一与多，本体与现象历来是哲学探讨的重要问题。从古希腊哲学到黑格尔哲学都坚持要确定二者之间的关系。每个哲学家都必须以这样或那样的方式去回答这个问题。这是必然的。然而，每个哲学家在回答这个问题时所得出的结论是不同的。

叔本华认为，古典哲学在解决一与多的问题上，一个致命的弱点就是他们太局限于一般，找不到特殊的方式去沟通二者的联系。康德的解决方式是特殊的，这就超越了一般方式进入到特殊方式。然而康德却找不到由现象的特殊进入自在之物的本体一般的途径。所以康德干脆断言，从多根本不能进入到一，从现象无法走进自在之物。

之所以会造成这样的情形，叔本华认为，古典哲学也包括康德哲学在内，都依赖着一个思考方式，就是探寻世界是“为什么”。把对这个问题的探讨看作是联结一与多，本体和现象的唯一方式。按照这种方式思考，那么只能接触到世界的现象了，因为世界上只有现象之间才存在着某种联系。这种联系可以凭借根据律原则去加以推论和认识。所以无论怎样推论，都如同小松鼠兜圈子那样，在现象界奔跑，根本没有找到通向本体的道路。

在叔本华看来，追问“为什么”与追问“是什么”不属于同一理论层次，后者与前者相比，更为深层。所以，追问“是什么”就可能成为通向本体的一种途径，就有可能解决历史上遗留的这一同样棘手的理论难题。叔本华说，“至少是我的哲学就根本不问世界的来由，

不问为何有此世界，而只是问这世界是什么。”①来由、为何都归属于科学的问题，是什么才归属于哲学问题。古典哲学的失败就是把前者作为重要的问题研究。叔本华觉得，从古典哲学的缺陷，就可以看到解决问题的另一条出路。

叔本华从另一个角度集中探讨了充足理由律问题。叔本华的思路大体是这样，既然现象和本体有着区别和联系，就必须进而探讨二者不同的理论基础。而在他看来，现象世界本身是依据根据律原则的，由此他研究了充足理由律的问题。

从另一个方面看，叔本华关于充足理由律的研究是他最初关于哲学的一种理论构想的思想准备。同时他又认为，他以后的所有哲学观点都只是这一问题的扩展。甚至他说，对充足理由律的探讨是他的全部哲学理论的前提，只有首先理解了前一个问题，才能正确理解后一个问题。②

对充足理由律的探讨有着悠久的历史。这一问题始终是逻辑学和哲学的研究主题。早在亚里士多德那里，就开始探讨充足理由律问题，并且涉及了认识的理由和存在的问题的差异。例如，亚里士多德就提出推动事物的发展有质料因、形式因、动力因和目的因的观点。亚里士多德强调，“自然哲学的目的就是寻求四因。”③然而亚里士多德没有真正意识到这四因中，哪些归属于逻辑的理由，哪些归属于存在的理由。叔本华认为，充足理

① 《作为意志和表象的世界》，第130页。

② 同上，第1版序。

③ 参见《古希腊罗马哲学》，第259页。

由律具有两个方面的依据，显然他所要探讨的关于充足理由律的四重根问题，直接或间接地受到亚里士多德四因说的影响。

叔本华在某种程度上确信，他所要研究的充足理由律是他理论的基础。在他看来，其研究目的在于提出充足理由律的应用是有限度的，以此证明仅凭充足理由律是达不到“真实世界”的。换言之，充足理由律仅适用于摩耶之幕的现象世界。

叔本华看到了充足理由律的作用，认为它是事物存在的根基，因为事物之间都有联系，都可以归结为某种存在的理由或解释的理由，所以充足理由律构成了全部科学知识的基础。至于充足理由律产生的基础，叔本华认为只能是先验的。

充足理由律既然是先验的，它就根本不可能用逻辑的方法加以证明。在这方面，叔本华批评了笛卡尔、莱布尼茨，甚至休谟。叔本华在这里实际上同康德一样，也面临着近代经验论和唯理论相互争论这一问题。所谓休谟问题意味着经验归纳方法的不可证明性，因为超出了经验的范围，其逻辑规律的正确性根本无法保证。对于笛卡尔和莱布尼茨来说，普遍原则的绝对正确性只能凭超逻辑的方法才能保证，因为逻辑规则对他们是天赋观念的产物。康德试图将两种观点综合起来，但人为的外在的拼凑痕迹并没有消除。因而，叔本华强调，充足理由律的原则是根本不能证明的。这是预先设定的。值得指出的是，叔本华与上述思想家的观点根本不同，因为叔本华论证充足理由律的局限关键在于强调充足理由律的科学知识基础是有缺陷的。科学知识有其适用的范围。科学知识只要能还原到根据律，就万事足矣，而哲

学不是这样。

充足理由律或根据律有一个特点就是从已知命题推论出未知命题，它采取的步骤是证明。所以康德之所以得出自在之物是不可知的结论，原因很简单，就是过分信赖了根据律原则。这就找不到从多到一、从现象到本体的通道。“由此看来，那些科学到此止步的地方，也就正是哲学开步走的地方。”①那么出路在哪里呢？叔本华认为，靠充足理由律来联系现象和本体的问题，根本无济于事。古典哲学的失败就是一个明证。

叔本华这些论证涉及到了他对科学与哲学关系的看法。这一观点本身成为现代西方哲学各个学派加以发探的理论起点。逻辑实证主义关于两种命题的划分就可以追溯到叔本华的看法。存在主义关于哲学高于科学的观点同样也来自于叔本华的观点。这表明，叔本华所寻求的秘密通道直接与现代西方哲学的基本看法密切相联。

叔本华所说的充足理由律的四重根，实际上是指对客体的分类。他认为，所谓四重根不是指其存在的不同基础，而是同一基础的不同形式。他的说法实质上是为了以后论证哲学基础的一元性铺平道路。第一重根叔本华称之为因果关系的根据律，这一定律是同人在时空中的表象不可分割的，它表明的是事物之间变化的必然性。这一根据律是先天的。第二重根是认识的根据律。这一定律描述的是逻辑规则，因而同概念、判断紧密相关。第三重根是指存在的根据律。这一定律涉及的是与经验事物无关，有着先验来源的数字关系。它是建立在先验直觉的真理性基础上的。第四重根是行为的充足根

① 《作为意志和表象的世界》，第130页。

据律，即动机的根据律。叔本华极为重视充足理由律。他把这一定律叫做行为的原因，也称为伦理学的基本前提。在对充足理由律三重根的分析中，叔本华并没有提出较多新意的见解，其具有特色的论述集中体现在他对第四重根的分析上。在他看来，正是第四重根的重新解释和界定，打通了从多到一的哲学通道。

叔本华认为，所谓第四重根的定律“只不过是一个形式；假如主体正是进行认识的个体，那么，常以主体为条件的客体，不论哪种客体，到处都将在这种形式中被认识：只有认识了这些之后，才有可能深入这里试用第一次方法，完全不同于过去一切哲学思维的方法。”①叔本华所说的第四重根，实际上是指人由于受动机制约的意志活动的充足理由律。在这里，主体不仅被看作是认识的主体，而且被看作是意志的主体。作为认识的主体，它相似于前三重根，而作为意志的主体就与人的内在欲望发生联系了。只有作为意志主体的时候，才能完成哲学的任务。叔本华再三强调这一点。

只有完整地论述了叔本华关于充足理由律的四重根的观点后，我们才能更清楚地理解叔本华独特的哲学思考方式。康德是以前三重根的定律去规定自在之物，其结果发现根本不能理解自在之物。因为前三重根只是现象世界的根据律。用叔本华说法，它“只能作现象之间的联系，不能说明现象。”如何说明现象，这正是叔本华致力的一个重要工作。

叔本华提出的问题有其认识上的根源。从人的本身来看，人是具有多重性的存在物。就个体的存在而言，他

① 《作为意志和表象的世界》，第1版序。

总是通过多样化的形式来表现自身。齐美尔指出，对于人来说，其对象不仅只作为欲望的客体，而且是知性把握的客体。①因此，所有哲学的基础实质上是把诸多事物隶属于单一的本体。

叔本华的哲学就是以一种新的方式把诸多事物归属于单一的本体，用康德的术语表述，打通去自在之物之路。为解决这个问题，必须克服两个理论难题。其一，要克服纯经验的范围。哲学探讨的现象是具有经验性的，问题的关键在于通过经验深入到现象赖以建立的基础。其二，要消除其相对性。现象世界的存在总是相对的，因为现象之间的联系是相对的。相对的现象背后应当有绝对的本体的存在。这两个问题就是经验的现象性和现象的相对性问题。

叔本华关于充足理由律的论述，前三重根的观点实际上意味着不可能解决这两个难题。因为理性认识的根据律永远面对着现象的经验性和现象的相对性，不能确立绝对的永恒的超验的基础。康德的哲学也从反面印证了这个观点。

叔本华的回答是“我们完全可以在相对的和经验的界限内去构想绝对的东西。”②叔本华解决问题的方式就是把他的哲学植根于主体的观念，他把主体看作是两个世界的占有者。③一方面有身体的凭借，其活动是在表象领域内，受根据律原则的制约。另一方面主体可以超越根据律原则的局限，直观意识到意志本身。从主体

① 参见“Schopenhauer and Nietzsche”，P15。

② 同上，P25。

③ 同上，P22。

出发，就可以找到解决问题的出路。从这个意义上，叔本华被称之为“内在的哲学家。”①

当然从内在角度出发的哲学家不止是叔本华，在他之前就产生了笛卡尔。笛卡尔提出的“我思故我在”，自然是近代哲学的一面旗帜。它把哲学沉思的触角移到了主体的内部。但是，叔本华关注的不是笛卡尔的“思”，思之的东西，依据的是根据律。他把“思”换之为“欲”，从“我欲”出发，就开辟了哲学探讨的一个新途径。

叔本华打通了一个秘密通道，这秘密通道在于主体的欲望。他把它看作是一种新哲学的诞生。

叔本华立论的根据是否定理性主义的哲学思考。理性总是同“为什么”问题联系在一起，因而不能提供超验的本体论基础。他所提出的新的解决方式不过是一种“新的理论形式”的唯心主义。如果说这种唯心主义同传统唯心主义稍有不同的话，那就在于用非理性的“欲”取代了理性的“思”。叔本华对充足理由律的论证完全是为了迎合他的主观目的。他同康德一样，否认了逻辑原则和规律的客观基础，从而得出了先验主义和不可知论的结论。

世界是表象

叔本华在作了一系列理论准备和哲学精思之后，迈出了揭开摩耶之幕的关键一步。这就是把世界归于表象。

叔本华用德文词“Uorstellung”来表示他的表象概

① “Schopenhauer and Nietzsche”, P16.

念。这个词的英文转译有两个不同的词，即 idea 和 representation 。从词义本身分析，英文这两个词都没有完全等同于叔本华所说的表象的原义。因为idea一般被译为理念，它少有关于表象的含义。但叔本华从表象到意志的客体化形式的分析，又确有idea的意义。至于 representation 大致同现象涵义相同。叔本华本人又认为他所说的表象不完全等同于现象。在分析叔本华所用的表象一词的含义时，我们就遇到了在大多数德国哲学家那里常见的词义问题。例如在黑格尔和海德格尔那里，就是这样。

当然这里最为重要的是理解叔本华“表象”概念的内涵和实质。

叔本华在其主要著作《作为意志和表象的世界》中开宗明义地指出：“‘世界是我的表象’：这是一个真理，是对于任何一个生活着和认识着的生物都有效的真理；只不过只有人能够将它纳入反省的、抽象的意识罢了。”①如果把世界作为自己的表象，那么真正的哲学思考就开始了。

确切地说，把世界作为表象不是发端于叔本华。他本人也承认这一点。他认为，这个观点在近代的笛卡尔那里就已经显露出来，贝克莱对此给予了明确的表述，康德则对这个命题忽略了。而且这个观点也受到印度智者们的启发，表明经验的实在性和先验的观念性的互通性。叔本华在承认其思想来源的同时，却作了歪曲的解释。事实上，笛卡尔和贝克莱的现象是指基于知性经验基础上的感觉。但是叔本华所说的表象却是一种直观的

① 《作为意志和表象的世界》，第25页。

表象，不同于他以前的哲学常讲的现象。

如果让叔本华在现象和表象之间作理论取舍的话，叔本华肯定会坚持使用表象这个词。在他看来，表象概念优于现象概念。因为表象不单意味着主体和客体的统一，更重要的是以主体的存在去规定制约客体。表象不仅包括感性知觉、知性概念，更重要的是包括直观认识。特别是后者的介入，就不能单纯理解为现象，而用表象概念更为贴切。叔本华的表象概念体现了更加主观化的理论倾向。

叔本华的表象概念是从直观出发的。他的论证不是以主体和客体的对立关系展开的，而是借助于主体的直观，通过表象把二者联系起来。所谓外界对象的真实性问题不在于揭示其存在的客观基础，而在于能否通过对身体的直观，进而理解外在的客体。他说，“至于在个体看来只是作为表象而认识的诸客体是否也和他的身体一样，是一个意志的诸现象，这一点……就是外在世界的真实性这问题的本来意义。”①叔本华的意图十分明显，所谓世界的真实性不是外在于表象的东西，而是在表象之中的。

叔本华具体推论道，一个人不认识什么是太阳，什么是地球，他只能清楚而确切地明白，永远只是眼睛，是眼睛看见了太阳；永远只是手，是手触摸着地球。这就是说，世界不能脱离眼睛和手去加以把握，整个世界都只是作为表象而存在着。所以人本身就是表象者，外在的世界是相对人这个表象者存在着。叔本华断定，这是一个真理，是无需任何证明，只要通过直观就可意识到

① 《叔本华》，第65页。

的真理。这个真理就是叔本华所说的秘密哲学通道。

对于康德来说，现象世界是没有任何出口的，无论是依靠先验直观形式，还是凭借先验的范畴，都不能从现象世界走向自在之物。柏拉图所说的现象世界和理念世界是相通的。其间的通道又无从察觉。柏拉图诉诸先验的理念来解决这个问题。叔本华看到了康德和柏拉图解决问题的方式，认为康德对理性的批判根本看不到通向自在之物的道路，柏拉图的理念仅揭示事物的客观性质，没有说明事物的内在本质。这都说明，依靠任何客观性的知性方法不能解决这个问题。

从理论上分析是这样的，从历史的发展过程来看，也是如此。叔本华认为，客观性的知性方法表现为这样的考察方式，就是或者从客体出发，或者从主体出发，二者必居其一。这种论证方式就是依据根据律来解决主体和客体问题。传统的唯物论和独断哲学都坚持这一看法。

叔本华强调，解决这一问题的关键之处是要从表象出发，首要的是肯定主体和客体是相互关联的。这种观点"既不以客体，又不以主体作为真正的原始出发点，而是以一个第三者，一个由'理性直观'可认识的'绝对'为出发点的。'绝对'既不是客体，又不是主体，而是二者的二合一。"①依照这种观点，表象是一个统一体，它被表象者所分解，只有在分解中才划分为客体和主体。叔本华把表象看作是主体和客体的联结者。他说，这种看法至关重要，这一观点构成理解世界是我的表象的理论枢纽点。

叔本华关于主体和客体关系的论述是对二者关系的

① 《作为意志和表象的世界》，第56页。

重新界定。在他看来，必须从几个方面入手才能把握二者的关系。首先，主体和客体相互依存。所谓表象的世界包含着不可分割的两个半面，这就是客体半面和主体半面。这两个半面是相互依赖的。甚至对于思想也是如此，因为任何一个半面都只能是由于另一个半面和对于另一个半面而有意义和存在。所以主体和客体互为限界。其次，在主体和客体的关系上，主体是基本前提和基础。一切客体的存在条件和前提就是主体的存在。主体的性质决定着客体的特征。第三，主体和客体的统一物就是表象。表象是最基本的、最原始的，只是在进一步的分类中，才有主体和客体的关系。所以叔本华得出结论，"我们既不从客体，也不从主体出发，而是从表象出发的。表象是意识上最初的事实，表象的第一个本质上所有的基本形式就是主体和客体的分立。"① 如此决定表象的规定，也就决定了叔本华的理论方向。所谓把世界作为我的表象不是指传统经验意义上的。这种论证方式与其说是认识论的，不如说是心理学的。他试图从身体与表象的关系扩展开来，进一步解释世界和表象的关系。他所说的表象远离了传统哲学的现象一词，却接近胡塞尔所说的意识的被给予性观点。在胡塞尔那里，意识的意向性活动本身就包含着主体和客体的统一。然而二者又有重大差异。胡塞尔把现象建立在纯粹逻辑的绝对基础上，他本人就强烈地反对心理主义的研究方法。叔本华的表象则是从心理学的角度提出的。

在论述了世界是表象之后，叔本华又进一步加以分类，认为在所有的一切表象中可以区别为直观表象和抽

① 《作为意志和表象的世界》，第67页。

象表象两种。所谓直观表象包括整个可见的世界或全部经验，旁及经验所以可能的诸条件。所谓抽象表象就是指概念或称之为理性。按照叔本华的观点，客体只是主体的表象，它相对主体而存在，那么表象的每一特殊的类也相应于主体的一种特殊规定。有时又把主体的特殊规定称之为认识能力。叔本华在理论形式上沿袭了康德的分类，尽管他对康德的分类概念的内涵不太满意。叔本华认为，客体的时间和空间形式，对应于主体的纯粹感性能力。物质的因果性联系，对应于主体的悟性能力。抽象的概念，则对应于主体的理性能力。感性和悟性能力是人和动物共同具有的，而理性能力则是人所专有的。叔本华强调，理解这些认识能力的不同之处，是十分重要的。

这样我们就易于理解叔本华的理念意图了。表象是主体和客体的统一体。表象就其构成来说，从客体方面去考察，就可以还原为时间、空间、物质；从主体方面去考察，就可以分解为纯粹感性、悟性，也就是对因果联系的认识。

叔本华指出，感性和悟性都是直观表象，它们构成了经验的形式。直观本身不是来源于经验，而是先验的。他反对休谟的观点，重复着康德的看法。经验的东西永远派生不出直观形式，直观形式具有普遍性，制约着经验。叔本华说，直观形式除了康德概括的某些特点外，还应附加上他本人的思考的因素，这就是叔本华提出的根据律原则。

不能轻视叔本华关于充足理由这一根据律原则的重要意义。这是叔本华所采用的一个理论“杠杆”。他要通过这个“杠杆”去扫清理论上的障碍，由此提出他自

己的解决方案。

作为表象的客体总是受根据律原则支配的。这是为什么呢？叔本华首先采用了康德的说法，把直观形式看作是时间和空间。康德把时间和空间看作是感性的直观形式，它作为先验的东西是可以独立于经验内容的。所以叔本华也认为，时间和空间可以离开经验直接地加以直观，也可以被抽象思维。

按照这种推论，时间和空间是感性直观的基本形式，由此我们才能理解悟性直观形式。因为时间只是表示先后“继起”，这就是根据律原则在时间上的构成形态，由此也就可以把握时间的全部本质了。空间只是其部分互为规定的可能性，这就是根据律原则在空间上的构成形态。

叔本华论证的本意不仅在于推论时间和空间的根据律构成形态，还在于作为论证物质即因果性的理论铺垫。他说，时间和空间没有物质，也可以直观地去加以表象，而物质则不能做到这一点。物质首先要有空间的位置，物质的变化又是继起的，即包含着时间的规定。于是，从感悟直观的形式就可以过渡到悟性的直观形式，就关系到对因果性的认识。认识因果性是悟性的唯一能力。对客体的表象的直观都是依据因果性的认识而成立的。“这在空间和时间中的直观世界，即纯以因果性表出它自己，也就完全是实在的，它也就是它显现为什么的东西，并且它也是整个儿地、无保留地作为表象，按因果律而联系着，而显现它自己的。这就是它的经验的实在性。可是另一方面，一切因果性又只在悟性中，只对悟性而存在，所以那整个现实的世界，亦即发生作用的世界，总是以悟性为条件的，如果没有悟性，

这样的世界也就什么也不是了。”①叔本华在这里把直观到的客体放置到因果性这一根据律原则的构成形态上，同时强调客体的因果性是以悟性直观的形式为存在条件的，联系二者的正是表象。叔本华借助于康德，使他所说的表象概念的内容更加深化了。

但是这种深化本身又是以继续推进主观化的错误为代价的。叔本华把根据律原则看作是先验的，其看法无异于康德。但他又单纯诉诸于悟性的直观，反对康德的先验范畴提出的意义和价值，与康德相比，又是一个理论的落后。这为现代哲学非理性主义解释康德学说，开辟了一个方向。

如果概括叔本华的观点的话，那就是，表象的世界是按照根据律原则进行的。在表象世界中，人们总是接触到具体的客体，它不断地处在流变之中，这种客体之间的联系就是因果之间的联系。对这种联系的悟性直观形式就是因果性的认识。

这就是说，表象世界的客体存在的根据就是根据律原则。按照根据律原则，我们永远面对着无限的因果联系链条。凭借根据律原则无法超出表象的世界，无法达到事物最内在的本质。根据律原则是科学的基础，科学是以根据律为系统的知识，“永远达不到一个最后的目标，也不能提出完全圆满的说明。”②由此可以看出，叔本华构想的根据律原则一旦应用到表象世界，就暴露出其固有的缺陷。他的这种观点无疑包含着两个意图。其一，反对用因果性的联系观点去确立哲学。唯物主

① 《作为意志和表象的世界》，第41页。

② 同上，第60页。

义、实在主义都坚持这样的立场。同时用因果性的联系去规定对象，往往注意的是有限的东西，停留在虚假的表面层次上，这正是理性的偏颇之处。其二，把哲学和科学对立起来。既然科学只能依据根据律原则，那么就永远超不出表象的范围，就无从深入到事物的本质之中。

表象的世界是由根据律原则支配的，那么它所涉及的总是转瞬即逝的对象，面对着变易的存在。这种表象世界就是康德所讲的现象，就是柏拉图所说的虚幻的世界，一句话就是叔本华所言之的"摩耶之幕"的世界。这个世界如同梦幻似的。叔本华引用印度哲人的话说，服从根据律的表象世界就是"摩耶"（maja），这是欺骗之神的纱幔。这个表象世界蒙蔽了凡人的眼睛。所谓揭开摩耶之幕就是要揭示在表象世界背后的存在。叔本华的观点同宗教的两种世界的划分在这里殊途同归了。

那么如何从表象的世界走向其背后的本质世界呢？这或许正是叔本华理论"独创性"的地方。他告诫人们，切莫以为悟性直观是以根据律原则为基础，也就是经由因果性认识而产生的，就认为主体和客体的关系也存在着因果联系。古典哲学之所以未能走出表象的世界，其根源就在于此。事实上，主体和客体根本就不存在着根据律原则。根据律原则只适用于客体，它是一切客体的形式，不能把它扩展到主体。叔本华认为，寻找这个主体和客体的联结点是至关重要的。

这个联结点的寻找和确立标志着现代西方哲学的理论起点的产生。现代西方哲学有这样一种理论倾向，就是要找到一个将主体和客体联结的基础。对这种基础的

解释大概是因人而异，但寻找本身却是共同的。叔本华的尝试，在胡塞尔的现象，在海德格尔的“Dasein”和萨特的“自为存在”里都时隐时现地体现出来。

叔本华终于找到了这一联结点。在他看来，身体本身也可以称之为直接客体，也是表象，它也服从于根据律原则。所以身体是悟性直观形式在对外部世界的直观表象时的出发点。叔本华指出，“一切动物性的身体都是直接客体，也即是主体，认识一切而正因此决不被认识的主体，在直观这世界时的出发点。这认识作用和以认识为条件，随动机而起的活动，便是动物性的真正特征。”① 这里需要注意的是，主体可以认识一切，而主体本身不能被认识；这是主体的双重性特征。同时在活动中，主体具有认识作用，又有动机，这是主体内在活动的双重性，主体既是主体的认识活动，又以客体为基础，即有身体作为客体的存在。这是主体存在的双重性。显然，叔本华在这里实际上是把外在的主体和客体的分立形式放到主体内部的表象之中，来解决主体和客体的关系。

身体虽然是一种客体，但却具有自身的感受性。身体固然是诸客体的一种，但又不能全凭悟性的直观。对其他客体来说，悟性直观的形式是可行的。对身体这一客体的悟性直观前，还存在着对身体的直接认识，即单纯的官能感觉。虽然对身体的认识也是间接的，但身体的感受性对这种认识具有重要意义。这样我们才能理解作为表象的世界是随着最早一只眼睛的睁开而开始存在

① 《作为意志和表象的世界》，第49页。

的。世界只是我的表象，这一结论是对身体进行悟性直观时所得出的必然结论。因为，永远是看着太阳的眼睛，触摸到地球的手，人和动物通过自己的感受性把外在的世界变成了自己的表象。同时也只有通过自身的感受性进入到事物的内在本质。

把世界作为表象，是叔本华论证的第一步，也是揭开摩耶之幕的最初环节。他力图用表象去涵盖主体和客体的关系，进而说明客体对主体这一表象者的绝对依赖性。从某种意义上说，叔本华不完全否认物质的存在，只是强调它相对于表象者的存在才有一定的意义。但是，从根本上来说，他的哲学是贯彻主观主义路线的。把表象者作为世界的中心，具有本原性的意义，这是根本错误的。这同康德的先验主义具有某些相似点。

叔本华极力抬高悟性直观的作用，他所理解的悟性直观不是指概念、范畴的作用，而主要是指心理的经验，其中包括身体的感受性。叔本华在这里，面临着一个矛盾，他一方面把悟性直观形式看作是先验的，所谓先验的无疑带有康德的必然性、普遍性的味道，另一方面身体的感受又是经验的。因为身体的感受性是以杂多性表现出来的。先验的东西和经验的东西是不能调和的。最后，他又以感受性作为推论的起点，把身体看作是对世界直观的出发点，其先验的形式就被他抛到一边。叔本华自认为寻找到了一个新途径，实质上是采取了非理性的论证方式，把直观的身体的感受同对外在的表象联结起来。叔本华同黑格尔的观点是根本不同的。“黑格尔认为，所有的存在都是理性的，而叔本华认为，所有的存在都是非理性的。前者注意的是实在的内容，后者关切

的是内容的实在。”①非理性的东西可以解决双重化的形而上学要求，即揭示自身存在的本质和世界的基础。

叔本华意识到了古典哲学展开的内在矛盾，这就是如何从现象的范围跳跃到本质的范围。在他看来，现象依据的是根据律原则，根据律原则不是跳跃的可以信赖的桥梁，它只适用于现象界，一旦要利用它跳跃时，就会得出康德式的结论。所以根据律原则无助于解决这个问题。

但是叔本华并没有消除这一矛盾。他并没有摆脱康德哲学的阴影。他力图从身体的直观出发，由表象进入到本质。然而对身体的直观也是经验的，由经验的东西如何上升到本质的东西，叔本华始终闭口不谈。他力图通过人的本身知晓世界的本性，把人同世界看作是类同的，进而通过把这种类同加以理论的泛化实现的。所以叔本华的跳跃是“非法”的、非逻辑的。正如他所说的，我们不应该问世界为什么，只应该说世界是什么。也因为他直言“世界是表象”，因而其理论基础是脆弱的，难以令人信服的。在马克思主义哲学看来，关于世界本性的哲学思考是历史的具体的，现实的，不能在现实的历史之外抽象地设定世界所谓的本质，关于世界的本质的解释基于实践之上，因此，任何哲学家都不能自认为找到了绝对真理体系。叔本华的理论“狂妄”与“自信”，暴露出其偏颇之处。

世界是意志

叔本华认为，仅把世界看作是表象，那只看到了世

① schopenhauer and Nietzsche” , P48.

界的一个方面。世界的特质不仅仅是作为表象的存在，当我们说世界是表象时，是把世界的另一方面放到了一边，暂时未加考虑。而真实的世界是由两个方面组成的。“这世界的一面自始至终是表象，正如另一面自始至终是意志”。① 当论证了世界是表象之后，叔本华就进一步开始论证世界是意志这一观点。

显然叔本华的论证本身包括着二位一体的工作。不能把世界是表象和世界是意志看作是两个不同的环节，确切地说，应当是一个问题的两个不可分割的方面。倘若把它们看作是两个问题，就会走上康德论证的道路，把现象和自在之物分开。叔本华则把这两个方面看作是同一论证过程。只是由于理论的逻辑结构的安排顺序的缘故，叔本华才在谈到世界是表象之后，才开始论证世界是意志。尽管如此，叔本华在谈到世界是表象时，也再三提醒切勿忘记世界的另一个方面。

如何从表象的世界进入到世界的另一方面呢？叔本华在谈到世界是表象时，曾经把身体作为表象的客体，以此作为悟性直观形式进入世界的出发点。叔本华说，有必要再扩展一下理论视野，从新的角度加以论证。

众所周知，表象世界是受根据律原则所支配的。然而人们不满足表象的具体联结过程，还要进行新的探讨，不断追问这世界背后，即在表象之外还存在着什么。这种追问是人所固有的。例如，柏拉图和亚里士多德就指出，对世界本质的探询是人的形而上学天性。他们把这种天性看作是具有理性意义的。叔本华则把这种天性理解为一种欲求，这种欲求推动着人们去追问表象

---

① 《作为意志和表象的世界》，第28页。

之外的存在。

这种追问面对的是必然，因而根本不同于表象的东西，所谓的根据律原则对它也无济于事。因此，从外面来追问事物的本质是不可能的。所谓外面这个词的含义有多重特征，一方面表明从根据律构成形态，一方面表明表象本身。同时还包括为什么的追问。这里，叔本华又间接批判了古典哲学。

是否存在着可能性途径呢？叔本华认为是肯定的。这条途径就是追问的人就植根于这个世界中，他又是作为个体的存在物。这个个体对表象的认识是以他的身体为媒介的。这三个论点是一体化的。所谓根是将人和世界联系起来的关键之处。这个根对于叔本华来说，是一个重要的先验理论设定。这就意味着人和世界有着某种相同的本性。其潜台词就包含着可以从人的某种本性进而推论出世界的本性。

叔本华理解的主体不同于康德所说的普遍性认识主体。他所说的主体主要是指个体。虽然他本人在论述问题时，经常混淆个体和整体的区别。突出个体性是现代西方哲学的一个基本特征。这个观点可以说是叔本华首创的。

主体对表象的认识是以身体为媒介的。叔本华最重视的就是这一观点。人们是通过身体去认识作为表象的世界，人们又可以把自身的身体作为表象来直观。所以"认识的主体既由于它和身体的同一性而出现为个体，所以这身体对于它是以两种方式而存在的：一种是悟性的直观中的表象，作为客体中的客体，服从这些客体的规律。同时还有一种完全不同的方式，即是每个人直接认识到的，意志这个词所指〔的那东西〕。他的意志的

每一真正的活动都立即不可避免的也是他身体的动作；……身体的活动不是别的，只是客体化了的，亦即进入了直观的意志活动”。……也就是说，“整个身体不是别的，而是客体化了的，即已成为表象了的意志”。①

身体的各种活动就是意志的表现，二者是同一过程。用叔本华的话来说，它们不是处在因果联系之中，而是指同一事物。从外部看，是身体的动作，从内部看，就是意志的活动。这就是意志和身体的同一性。这一点对于叔本华具有决定性意义。身体的活动是经验的、表象的，意志是必然的、本质的。只有确立二者的同一性，才能建立叔本华的整个理论体系。

叔本华说，意志可以看作是认识身体的先验认识，身体是认识意志的后验认识。在现实的活动中，意志和身体是同一的，只是在思维和概念中，二者才能区别开来。如果身体的活动迎合了意志，就叫做欢乐，反之，就是痛苦。然而，无论欢乐或是痛苦，都不是表象的东西，而是意志的直接感受，都表明了意志活动。这是理解我们自身的一把钥匙，通过它也可以理解世界。

叔本华得出结论，只有意志才能使主体理解自身，才能揭示主体的本质，才能揭示主体行动的意志和内在动力。②在表象世界之外自在的本身就是意志。

叔本华认为，意志从本质上可以说是一种欲求，是一种求生的欲望。“意志自身在本质上是没有一切目的，一切止境的，它是一个无尽的追求。”③但叔本华并

---

① 《作为意志和表象的世界》，第151—152页。

② 同上，第151页。

③ 同上，第235页。

没有给意志赋予明确清晰的规定。因为他把意志看作是无根据的，因而也是无规定的。他对意志的规定更多的是方向性的，而不是内容上的。叔本华对康德自在之物的改造，只是赋予自在之物能使人通过感觉具体感受的某种意义，而没有用概念的方法加以说明。

用意志去解释人的存在，解释世界的存在，这是叔本华哲学的一个独创。从历史考察，以往的哲学家也论及到了意志问题。奥古斯汀就把对上帝的信仰看作是一种意志行动。近代的霍布斯和休谟都从不同的角度涉及了意志问题。康德关于实践理性的观点也谈到了人的自由意志问题。至于费希特强调人的行动就包含着意志的因素。但是叔本华不是在某种枝节问题上或是把意志作为哲学的某一领域来谈意志问题，而是用意志本身作为世界的本质和基础。他的目的在于建立意志的形而上学。

当把人的身体活动看作是意志表现后，叔本华认为必须将这一观点给予充分发挥。整个大自然都和人一样，表明意志是它们的内在本质。例如，水从高到低地流淌，以强大的不可阻挡的冲力流入深渊，这不是体现意志的活动吗？磁针总是指向南北两极，这不也体现了某种意志吗？再如，当人们抛出石头的时候，石头由于地球的引力而落到地面，铁屑向磁铁飞集所体现的某种热情，电的两极激烈地要求再结合等。甚至物体从固体到液体状态采取的互相趋避离合的选择，把地球向太阳吸引的力，这一切从表面的现象看，是各不相同的。但是叔本华强调，这些现象的内在本质必须认作是同一的东西。“认作直接地，如此亲密地，比一切其他事物认识得更充分的东西，而这东西在其表现得最鲜明的地方

就叫做意志”。①总之，自然界的一切现象都可以同人的活动相比拟，都可以看作是意志的活动。

只有通过这种归结，才使我们不能停留在现象的程度上，才能使我们越过表象直达自在之物。一切表象都是现象，唯有意志才是自在之物。在康德那里，自在之物具有否定性的内容；在叔本华那里，自在之物具有肯定性的含义。叔本华至少在形式上否认了自在之物的不可知性。

既然世界是表象和世界是意志这两个观点是一个问题的两个方面，那么在得出这两个观点之后，就有必要进一步解释二者的关系。

叔本华指出，作为表象的世界是服从根据律原则的，意志作为自在之物是根本不同于它的表象的，不具有表象的一切形式。意志本身是通过个别意志活动的“可见性”才能转入表象的领域，从面同意志本身有所区别。他的意思就是说，意志本身是一种形而上学，是不变的本质，而个别的意志活动不过是它的具体表现形式。这个观点类似于柏拉图的看法。叔本华是这样理解二者的区别的。表象是意志的具体的现象，它服从于根据律原则。表象是在时间和空间之中的。表象本身是杂多的；意志作为自在之物是在根据律原则支配之外的，因此意志可以说是无根据的，意志独立于杂多性，它本身是单一的。

叔本华认为，意志是单一的，不同于具体个体的单一性，也不同于概念的单一性。准确地说，二者是没有任何关系的。因为现象是杂多的，必在时间和空间之

① 《作为意志和表象的世界》，第164页。

中，意志根本无涉于杂多，也决不能进入时间和空间之中。所以意志和表象的杂多性关系在于从具体的每个杂多性中可以清楚地看到意志的单一性，就如同在一株和于百万株橡树中，意志都是作为完整的彻底的单一的存在而出现的。叔本华的这种论证同莱布尼茨的预定和谐说有着异曲同工之妙。不过，莱布尼茨是用单子去映照整个宇宙，叔本华则用杂多的表象去直观单一的意志。

对叔本华来说，表象的杂多性就称之为意志的客体化。这两个概念是属于同一层次的。任何表象的存在都可以称为意志的客体化表现。首先，从身体活动来看，凡是在身体内进行的一切，都必然是通过意志而进行的。身体的一切活动，“都是意志的现象，都是客体化了的意志，具体的意志”。[①]叔本华区分了两种情况，第一种情况，就是在人的内部，意志在盲目地起着作用，在这种过程中，没有认识去指导这些活动。例如，人体内部的消化作用、血液循环、分泌等，就是如此。每一种活动都体现着意志。它在具体的过程中是服从根据律原则的，但它又是作为意志的客体化，体现着单一的意志本身。第二种情况就是人在具有认识的情况下，其身体的活动就表现为动机。但是即使在有认识指导的情况下，其活动根源也在于其动机，在于意志的推动。所以，叔本华认为，意志在没有认识的情况下也还有活动。就本初的基础看，意志先于认识。

意志的客体化实质上是指由单一意志所决定的表象的杂多性。世界的一切存在都是意志的客体化的表现形式。

---

① 《作为意志和表象的世界》，第171页。

在这里，叔本华把意志的活动同无意识的观点联结起来。在他看来，人的意识或无意识的活动都根源于意志。或者说，意志的活动本身就是无意识的。叔本华提出的无意识的概念与其说是心理学的，不如说是形而上学的。他的基本倾向就是确立意志的形而上学基础。这样他所理解的无意识概念大抵也是先验的设定。他的无意识观点深深地启发了后来的弗洛伊德。弗洛伊德曾说，他讲的无意识概念等同于叔本华的意志。①当然，叔本华把意志看作是无意识的，有其自身的考虑。因为他想通过"非逻辑的跳跃"的方式去联结表象和本质的东西。这样如果诉诸于意识，只能重复古典哲学的旧辙。所以，他强调无意识，以解释这一问题。

当叔本华把意志外推到所有的存在之后，他把欲求看作是自我意识的形式。这样叔本华就面临着一个需要解决的问题，"或者承认所有的存在都具有意识，或者把'意志'和'欲求'区别开来，赋予意志的概念以'广义的解释'"。②这就是说意志是普遍化的，但意志都表现为不同层次，如何解决这个问题呢？叔本华提出意志的客体化是有不同等级的。

如果把世界的普遍性的杂多现象归结为单一的纯粹的意志，而普遍性杂多现象又表现为多样性的情形，这就必须解释这种差异。解决的方式只有一个，即把这些多样性归结为意志的单一性。例如，把石头和人作以类比，不能说，在人的内部是意志的大部分，在石头里面是意志的小部分。如果这样谈问题，也就是把意志看作

① 《无意识与创作力》，第3页。

② 《叔本华》，第18页。

是表象的，是服从根据律原则的。然而意志是超然于这些多样性之外的。因此只能说，石头和人都体现着意志，但就意志的可见性程度而言，意志的客体化是有无穷等级的。这种等级是无限的。叔本华认为，它有如最微弱的晨曦或薄暮和最强烈的日光之间的无限级别一样，有如最高声音和最微弱的尾声之间的无限级别一样。

叔本华既然认为，意志客体化是有等级差别的，那么他把无机界、有机界、动物界和人看作是处在不同等级之中的。在他看来，无机界是意志客体化的最低一级层次，主要是以普遍的自然力特征表现出来，任何物质都有自然力，因而都可以看作是意志的表现。他用当时时尚的一个词——力来表现其意志活动。有机界显然高于无机界。它归属于意志客体化的较高等级。动物界又高于有机界。叔本华认为，人是意志客体化最高等级的表现形式。人之所以处在最高等级，就因为他表现为显著的个性，表现为个别性格的巨大差异。动物界缺乏这种个性特征，只有物种的意义。而人则不同，对人的探讨需要从个性出发，特别是人具有专有的概念思维能力，所以人是意志客体化的最高表现形式。

意志客体化的同一层次之间，不同等级之间都进行着激烈的争夺，都为了满足各自的欲望而争斗着。叔本华的观点实际上是描绘了这样一种情景，整个世界的所有存在物都在意志的支配下生存着，陷入为各自求生欲望的满足而永恒的冲突之中。

亚里士多德也曾把世界划分为不同的等级，各种层次上的对象或存在都追求着某种形式。这种依次递进的因果链条的发展在其顶端必然有形式的形式，这种追溯

是一种理性的"隐得来希"这种力所推动的。叔本华观点与其具有形式上的类似，但他理解的力是意志，求生的欲望。他把亚里士多德的形式转换成求生的意志。

叔本华指出，意志的客体化级别就是柏拉图所说的理念。"我对理念的体会是：理念就是意志的客体化每一固定不变的级别，只要意志是自在之物，因而不与杂多性相涉的话。"①这里所说的理念或是指个体的标准模式，或是作为事物永远的形式。它本身是处在时间之外的。

为什么叔本华在谈到意志的客体化等级时，把柏拉图的理念作为自己的论证依据呢？很多研究者对此深为不解。因为叔本华的意志和柏拉图的理念似乎是无法相容的。叔本华对此也有些辩解，认为他用理念这个词时，是在柏拉图的原始意义上，而不是后来在独断的理性意义上使用的。

在我们看来，叔本华的理解是有悖于柏拉图观点的。因为，柏拉图把理念看作是现象的范本，是现象存在的依据，也是现象追求的目标。他是在理性基础上把理念和现象看作是因果性的，而二者关系又始终坚持可知论立场。叔本华则把理念等同于意志，是个体和一切存在物求生欲望的根源和汇集点。它超然于时间之外，本质上是不可知的。从另一个角度看，叔本华采取的理念这一说法，只是用一个词来借喻他所讲的意志，一方面使其观点有其历史根据。另一方面使别人能有所理解。

叔本华指出，在构想了以上观点后，就完全有理由

① 《作为意志和表象的世界》，第191页。

相信有一种新思想产生了，就完全可以断定已经揭开了摩耶之幕。我们可以说，我们生活的世界，除了意志之外，就不能有别的东西了。“因此，意志是真正的自在之物。任何人都能看到自己就是这意志，世界的内在本质就在这意志中。”①

从把世界看作是我的表象到把世界看作是意志，这是一个理论的推进过程。这个过程也就是叔本华从主观主义向客观唯心主义的发展。叔本华始终强调哲学的起点是唯心主义，这既是反对实在主义所必需的，也是建立新哲学所必备的。同时他又反对绝对的唯我论，当他把世界规定为表象之后，还必须前进一步，必须进入到世界是我的意志。把世界看作是由意志决定的，这就走向了客观唯心主义。

我们感兴趣的是叔本华在坚持唯心主义立场的同时，又提供了某些新的“论证”。当他把生命的有机体作为直观的对象时，便把生命的现象看作是外推到整个世界的形而上学特征的起点。他是以自然主义观点来解释生命现象包括人本身的。他所理解的身体的生命运动没有离开费尔巴哈所说的抽象的感性范围。当他将自己的结论应用到世界的普遍现象时，他的观点是非理性主义的。他把意志作为解释世界的基础，是同理性主义认识世界的方式根本对立的。

不仅如此，叔本华在解决现象和自在之物的关系上是反对辩证法，主张不可知论的。他认为，杂多性的现象是在单一的意志之外，根据律原则不适用于自在之物，意志是无根据的，这种看法不是把现象和本质放在

① 《作为意志和表象的世界》，第233页。

辩证统一关系上来理解，而是把二者割裂开来。他所理解的世界是意志世界，认识只能接触表象的东西，也就是只能认识意志的客体化的形式，真正的意志本身是在认识之外的。叔本华虽然认为我们可以超越表象，直接走向自在之物。但其实质不过是步康德哲学的后尘而已。

世界是求力意志

叔本华认为，他本人在历史上首次揭开了摩耶之幕，其决定性的一步就是把世界看作是表象，进而归结到意志。在他看来，意志本身只体现着求生的欲望，因此，世界的意志本质上是求生意志。

尼采对叔本华的观点部分承继，部分修正，又部分地加以扩展。他赞同叔本华把世界看作是意志的观点，认为叔本华给他打开了一个新的透视世界的窗口，只有从这个窗口看去，才能看到这个世界的真实的东西，真实的发展过程。这个窗口就是叔本华所构想的形而上学的意志。

所谓部分承继是指理论方向上的，尼采和叔本华的理论中心、主旨和基本倾向是一致的，这就是只有从意志出发，才能说明世界，才能说明人的存在。否则，没有任何别的区别。同叔本华一样，尼采也是以生命的意志现象来构造自己的理论的。意志主义的基本立场把叔本华和尼采联结起来。

所谓部分否定是指尼采尽管同意叔本华关于意志的论述，但不同意叔本华只把意志看作是求生意志。尼采认为，意志虽然在一定程度上表现为求生存的欲望，但把意志等同于求生的欲望，就是从消极角度去看意志活

动。事实上，意志不仅支配着人的行动，而且还赋予建设性的特征。意志不断地追求力量，不断地表现自己，创造自己，扩张自己，不断地以自身行动来丰富生命的内容。因此尼采认为，叔本华对意志的理解是片面的、消极的。他的这种解释理所当然受到了尼采的否定。

所谓部分扩张是在尼采对叔本华理论部分承继与部分否定的基础上实现的。尼采认为，应当赋予意志更为积极的动力性内容。意志不单纯求生，而且还追求生命的强度和力度，追求人生的价值和意志。叔本华把意志欲求看作是无目的的、无意义的。因而得出了关于人生的悲观主义结论。尼采认为，人这个主体是意志活动的承担者，因而可以通过自身的行动给人生以一定的目的和意义。他要消除叔本华的悲观主义色彩，对意志的内涵重新解释。所以，梯利在比较叔本华和尼采的观点后，指出："尼采承袭了叔本华的基本观点，即意志是存在的本原，但是他认为这种意志不仅是求生的意志，而且是谋权的意志：生活在本质上就是要尽力争取超级权力。"①美国学者H·D·阿金也表示了类似的看法。他说，"尼采哲学的根本隐喻，求力意志，是经过达尔文而对叔本华的求生意志的修正。尼采比达尔文更实在的阐释'生存之争'；尼采认为它是无终止的，竞争的，弱肉强食的努力，不是象叔本华所认为的简单地为了生存，而是为了取得支配地位。"②这就表明，叔本华和尼采的共同点是根本的，这一点决定了二者采取一致的唯意志主义的立场。二者的区别是次要的，尼采

① 《西方哲学史》下册，第347页。

② 《思想体系的时代》，第204页。译文略有改动。

认为需要对叔本华的意志概念重新加以说明。

从实质而言，叔本华和尼采的联系和区别集中体现在“求生意志”和“求力意志”的概念上。在意志这一点上是共同的，但“求生”和“求力”这两种解释就把叔本华和尼采区别开来。

如前所述，尼采否认其理论有西方古典哲学的来源。他的哲学更多地是来自对古希腊悲剧艺术的感受。这是尼采哲学发展的一条并不十分清晰的理论主线。离开了这一点，就不能把握尼采的“求力意志”的要义。

从基本精神方面考察，由于尼采多用格言式的隐喻的笔法，使其观点更少于形而上学的推论。叔本华论证世界是从表象和意志两个方面去阐明的。在他的论述中，总是或多或少地保持着康德哲学的理论影子，总带有理论分析和概括的色彩。尼采则放弃了关于世界二重化的理论，不管这种观点是柏拉图、康德的，还是叔本华的。在他看来，意志就是意志活动，根本没有叔本华所说的表象的东西。在更多的场合下，尼采把表象的东西归结为是由意识、认识、概念所造成的东西。

尼采的求力意志概念有一个形成、产生和发展的过程。这一过程大体经历了三个阶段。

其一是形成阶段。尼采在最初的理论著述中没有明确提到“求力意志”概念，只是用某些别的名称去意指求力意志的内容。例如，尼采在论述古希腊悲剧艺术的起源时，就间接地表达了他以后用求力意志概念所表达的内容。尼采认为，悲剧艺术是日神和酒神的合成物。但就实质上看，尼采更欣赏酒神精神。而酒神精神，必须从力量的过剩这一角度才能得到说明。所以，酒神精神是指一种提高力量的充实感觉，是一种完满的内在冲

动过程。

在这里，尼采所说的力量过剩、完美充实、内在冲动都是从不同侧面对“求力意志”概念的规定。所以在这一阶段，尼采实际上是用酒神精神去隐喻后来概念化的求力意志。

其二是产生阶段。尼采在这一阶段开始谈到求力的欲望、求力的感觉等，最终形成了求力意志的概念。尼采说，“生存挣扎仅仅是一种例外，一种为了生活而暂时抑制着的意志；这种挣扎无论大小，在各处都会造成优势，会增加扩张，会形成一种与求力意志一致的力量，而这正是生存的意志。”① 尼采在这里已经指出，求力意志是一种生存的意志，但它会在活动中不断地扩张自己的力量，这是一种不断追求优势的过程。尼采在此时已经确立了求力意志的基本理论内容。

其三是完善阶段。尼采把他提出的求力意志扩展到对整个世界和一切存在的解释上。求力意志成为尼采哲学里的核心概念，它可以具有多种意义。它一方面是指存在的本体、存在的动力，又是衡量生命的尺度，同时也是评价真理的标准。

求力意志德文是der wille zur nachf.nachf所体现的力具有多重含义，尼采对这个词的理解同样包含着多种内容。它既包含着生命的能量，也包含着道德的力量，社会政治的力量。所以与叔本华相比，尼采这一概念具有更宽泛的内容。事实上，能够引导个体向上的“力”无疑包括多种因素，它是多种因素的复合体，而不能简单地把它分解为若干要素。它既有产生的生理基

① 《快乐的知识》，第246页。

础、心理机制，也有其制约它的文化影响。在我们看来，尼采所理解的力主要是基于生命现象上的由多种要素组成的不断超越个体自身的力量。在这方面的论证中，陈鼓应先生把这个概念看作是文化上的神酒原理和自然中的生机原理相结合的产物，其分析思路是可行的。①

尼采的求力意志概念也受到达尔文生物进化论的影响。可以这样说，达尔文生物进化论同尼采哲学的关系是错综复杂的，存在着正负方向交叉的关系。尼采把整个世界看作是求力意志的活动结果，这种进化的观点无疑得益于达尔文生物进化论。但是，尼采又反对达尔文的生存竞争的学说。因为这种观点有利于弱者，不利于强者。这种结果并不能使物种走向完善。所以，把尼采哲学称之为社会达尔文主义，其实质是正确的，问题是需要具体地看到二者的联系和差异。

尼采认为，整个自然界，包括动物和人都是由求力意志所支配的。“生物所追求的首先是释放自己的力量——生命本身就是求力意志。”②这种情形不仅表现在生物界，而且表现在自然界的一切事物。所谓引力和斥力，化合和分解都是求力意志的表现。在把求力意志概念泛化到整个自然界方面，尼采同叔本华的态度是一致的。这就是说，从自然界到生物界，从肉体的活动到高级的精神活动，都体现着求力意志。因此，尼采断言，除此之外，根本没有任何其他东西的存在。“这个世界就是求力意志——岂有他哉！”③

---

① 参见《悲剧哲学家尼采》，第162页。

② 《超出善恶之外》，第14页。

③ 《现代西方资产阶级哲学论著选辑》，第24页。

尼采还承取了叔本华关于意志客体化等级不同的说法，只是转换了表述形式。在尼采看来，一切事物都是求力意志的表现。如果说事物之间有所区别的话，它们之间的关系就是永恒冲突的关系。在这里，尼采也同意叔本华的观点，把世界的整体看作是强弱相互争夺的过程。这种冲突和争夺不仅仅表现在求生欲望领域内，而且还表现在其他诸领域中。

尼采在论证求力意志问题时，独特之处主要体现在两个方面。

第一，他更多地把求力意志同个人联系起来。叔本华也是从个性角度去谈意志问题的，但尼采在这方面更加明确地突出了个人。他的理论侧重点是强调个体的生命基础是求力意志。只有从此出发，才能理解尼采为什么将求力意志同评价标准，生命的价值和意义联系起来的理论目的。

第二，尼采将求力意志同永恒轮回观点结合起来。叔本华也论及意志是无目的的欲求，但尼采对此给予了更多的理论关注。在他看来，整个世界的图景就是求力意志在永恒轮回之中的各种表现，这种永恒轮回的过程也就是历史的发展。

在论证这一观点时，尼采曾经多次提到赫拉克利特。显然赫拉克利特的某些观点激发了尼采的理论“灵感”。在尼采看来，整个世界就是求力意志的永恒变化。它没有任何永恒的东西。所谓的永恒除了指流动的变化之外，没有任何别的含义。“你们知道‘世界’在我看来是什么吗？我可以在我的镜子里把它指给你们看吗？世界就是：一种巨大无匹的力量，无始无终；一种常位不变的力量，永不变大变小，永不消耗，只是流转

易形，而总量不变。”①尼采这种看法的直接理论根源来自于当时科学上提出的物质不灭和能量永恒的学说，他把这一学说应用到对意志的说明。在他看来，求力意志的力的能量应当是确定的、永恒的。而力在具体的变化过程中是不断流溢的。

对尼采永恒轮回说的评价，众说不一。有的研究者认为，这是尼采的思辨假设。有的研究者提出，尼采这一观点表现了某种宗教的神秘的色彩。还有人指出，永恒轮回说是为了肯定人的创造力量。在我们看来，尼采的永恒轮回说是以隐喻的说法论证求力意志。在这种论证中，尼采的主旨是为了突出求力意志没有所谓的消极目标，它不断地运动流变。这样，尼采虽然在设想求力意志的起点上，否认了叔本华关于意志是无目的的看法，但当他把求力意志看作是永恒轮回时，又回到了叔本华的理论归宿。

① 《现代西方资产阶级哲学论著选辑》第23页。

第五章 意志主义的认识论

唯意志主义属于非理性主义哲学。非理性主义是现代西方哲学的一种基本理论趋向，不仅人本主义思潮、宗教哲学主张非理性主义观点，而且科学主义思潮的诸多学派也逐渐向非理性主义靠拢。以非理性主义为基本特征的现代西方哲学，其开端是唯意志主义学派。

唯意志主义学派的基本观点是反对用理性主义的方式去探讨和思考哲学问题，叔本华和尼采都认为，非理性主义即从意志出发是能够进入这“眼前真实世界”的唯一可行的途径。理性主义哲学只能接触世界的表面现象，因而只能得到虚幻的形式，不能深入问题的实质。总之，叔本华和尼采都认为，理性、知识“从它们的起源和实质来说，都完全是服从意志的。”①

从起源来看，意志既然是世界包括人的本质和基础，因此在人未获得理性能力和知识之前，意志活动就已经存在。而且人的身体本身就是意志的客体化形式。意志先于理性和知识。

从实质来看，意志是理性和知识的目的，理性和知识不过是意志达到自身欲求的手段。从表而看，人的意志似乎是受理性支配，但从根本上来说，理性都服从于意志，意志高于理性。

① 《叔本华选集》，第36页。

如果用一种形象的说法去表达叔本华和尼采关于意志和理性关系的观点的话，那么对他们来说，意志就象一个瞎子，它虽然没有眼睛，却具有充足的能量，给一切行动提供动力源泉；理性就象一个瘸子，自己没有脚，却有一双眼睛。这双眼睛虽然不能看到未来的目标，却能看到眼前的路。现实生活中的人也就是作为意志的瞎子和作为理性的瘸子的统一。但是叔本华和尼采强调，以往的哲学都过分突出了理性的作用，事实上理性的瘸子并没有活动的动力，离开了意志，理性就一事无成。在他们看来，强调意志的作用，也就是给"瞎子"以应有的地位。只有这样，才能真正说明人的本质。叔本华和尼采哲学可以说是一种理论尝试，就是用意志取代理性，从而用人的非理性的内在生活去解释人的本质，进而说明世界的本质。①

从理论上分析，叔本华和尼采的非理性主义不是以反理性为理论归宿的。严格地从理论上说反理性主义者是不存在的。叔本华和尼采的非理性主义观点在于，当他们论述意志和理性的关系时，把意志看作是"优先于"和"高于"理性。这里所说的"优先于"和"高于"不是指逻辑意义或推论意义上的，而是指直观意义上的。或者说，他们认为这一观点不言自明、无需论证的。

叔本华和尼采哲学包含了现代非理性主义的主要论题和基本表述方式。以叔本华和尼采为开端的现代非理性主义是现代西方资本主义社会的时代产物。从人类认识与发展过程来看，它不过是历史上种种唯心主义表现

① 参见"Schopenhaner and Nietzsche", P28.

的“现代”综合形式，从根本上来说，其观点是错误的。

对理性主义的批判

在叔本华和尼采之前，在西方思想发展史上理性主义哲学一直处于主导地位。

古希腊哲学特别是苏格拉底、柏拉图之后的哲学都是理性主义的。理性不仅作为哲学的基础，而且是探索自然的前提和人生行动的准则。

西方近代哲学在冲破中世纪基督教的束缚之后，表现出更为坚定和强烈的理性主义态度。这是一个推崇理性的时代。“一切都必须在理性的法庭面前为自己作存在辩护或者放弃存在的权利。思维着的悟性成了衡量一切的唯一尺度。”①这就是这个时代的基本标志。理性成了这个时代的思考前提，成为评价存在的唯一尺度，成为理论达到的一个终极目标。在理性面前，经验学派、唯理学派的分歧变得微不足道。理性被哲学家和思想家赋予了至高无上的意义。这一基本倾向经康德到黑格尔哲学，已经发展到了顶峰。

当然，与理性主义相对立的非理性主义因素也从古希腊哲学那里就已显露萌芽。到了近代，非理性主义观点几乎与理性主义思潮相伴而生。例如，帕斯卡就开始提出了人的内部的两种不同因素，涉及到了非理性因素与人的关系。卢梭、休谟、康德、费希特以及谢林，也从不同的角度看到了人类的非理性的方面，提出了理性的应用限度问题。然而这一切，在黑格尔之前，非理性主

① 《马克思恩格斯选集》第3卷，第56页。

义因素的滋生并未构成对理性主义主导地位的威胁。无论是对非理性因素的探讨，还是对理性范围的规定，都是在理性主义哲学内部展开的。所以不能将这些看作是对理性主义哲学的批判。

对理性主义的发难是从叔本华开始的。这种发难和尼采的理论糅合在一起，构成了西方哲学由理性主义向非理性主义的过渡。这种过渡的第一步就是站在唯意志主义的立场上，对理性主义进行批判。

叔本华和尼采对理性主义的批判概括起来说，包括下列几个方面的内容。

第一，理性主义不能解释世界的本质，因而不能看到“真实的世界”。叔本华和尼采一致认为，理性主义的方法依靠的是知识、逻辑、概念和法则。然而知识是适于表象的世界，而不能深入到本质。因为，无论是知识，还是逻辑，只是把哲学的注意力引到对外部世界的关注上。它们所注意的只是人同外部世界的某种联系。这样，就造成一种假象，以为知识、逻辑能够解决人的全部问题。其后果就是强调了人外在生活的物质方面，而忽视了人的内心生活。

叔本华和尼采都提到了“所谓真实世界”的概念。叔本华认为，真实的世界就是能够直观的世界，就是依靠“理性的灵感或绝对的思维构造起来的世界”。① 尼采也谈到了“真实世界”。在他看来，真实的世界是与理性相对立的，是与思想家所构造的虚幻世界相对立的。真实的世界就是人的生活能量和本能扩展性生活的领域。

① 参见《作为意志和表象的世界》，第13页。所谓绝对思维是指德国古典哲学代表费希特、谢林、黑格尔的哲学。

显然他们理解的真实世界是指人的内在生活领域，这种内在生活是人的意志活动，是人的本能宣泄的领域。因此，理性主义的知识原则、逻辑原则根本无济于事。用叔本华和尼采的话说，理性主义不能解决人生的问题。

第二，理性主义不仅不能解释世界的本质，而且在遮蔽真实世界的前提下，虚构了一个概念的世界。叔本华和尼采都认为，理性主义的功用就是通过逻辑的规则，设想至高无上的本体。这种本体具有“统摄”现实一切存在的能力，整个现实世界不过是由这种绝对本体所创立的。因而理性主义必然潜在地包含着这样一个基本的理论前提，就是假设世界本身也具有这种本体所能涵盖的逻辑本性。正因为如此，人们才有可能去把握这个世界，同时也把这种本体作为终极的目标。叔本华和尼采都坚决否认通过逻辑化方式推论出本体的存在。抽象的不能直观的本体存在，正是理性主义构造的概念世界。叔本华指出，理性之所以停留在概念的世界里，其根源在于在理性的认识中，永远存在着主体的精神与对象的质料之间的对立。主体愈是设想通过理性去把握对象，就愈是把认识对象表象化。理性不能透过表象的存在，只停留在表象的范围。所以对理性主义哲学来说，概念世界是它们所必需的。

尼采同样坚持这样的看法。他认为，理性只是对一种“轻浮”的绝对崇拜，把理性看作具有普遍性的意义只是一种谬误。事实上，理性只关心表面的现象问题。依靠理性所建立的世界模式只是对人生的一种束缚。理

性、知识不可能“达到存在的深不可测的渊源。”[①]理性与科学只是使人生活在表面现象里，而且还使人误认这就是生活的本意。

第三，理性主义造成的最大危害就是对人作出了错误的歪曲的解释。叔本华和尼采都强调，理性主义关于人的规定是错误的。从古希腊苏格拉底开始，理性就被看成是人的本质特征。柏拉图把人看作是理性的动物，亚里士多德把人说成是社会的动物，从此之后，人是理性的存在似乎是不言而喻的，这是人的定义中不可缺少的含义。

叔本华反对把人解释为是理性的存在。在他看来，人的存在本质上是一种欲求，是一种意志活动。理性是后天才出现的，是意志和欲求的附属产物。只有意志才能解释“人本身的存在，给他揭示出他的存在，他的行动，他的运动的意义和内在结构”。[②]离开了意志，根本就不能揭示人的基本特征。尼采之所以反对理性主义对人的解释，其原因是他认为理性主义关于人的规定只是给人生的表面蒙上一层虚假的光环，而不敢面对人生的真实性。理性主义把梦想的东西强加给人身上，实际上是把人生虚幻化了。

这就是叔本华和尼采对理性主义批判的基本方面。这些方面构成了叔本华和尼采在批判方向上的一致性，虽然两位思想家在具体论述上还存在着细节上的差异。

叔本华在论述哲学的每一个推论过程中都始终坚持同理性相对立的看法。他一再做着“划界”的工作，总

① 参见《悲剧的诞生》，第15节。

② 《叔本华选集》，第60页。

是以圈定理性的限度，作为自己观点立论的起点。这种“划界”的基本依据总是以否定性地说明理性的限度和以肯定性地解释意志的范围而确定的。叔本华把主体分为认识和意志，把认识分为概念和直观，把世界分为表象和意志。这种分解的企图就是叔本华要建立二者的对立，以使他能在意志的基础上达到统一。在这些分解和“划界”中，叔本华强调“无论在何种情形下，在理智中所提供的东西都不可能是对其本来意义上的事物的认识”。理性主义哲学家始终存在着一个误解，就是把哲学看作是逻辑或科学，力图从根据律原则去研究它。

虽然理性主义哲学家都认为只有依靠理性才能研究哲学，但在他们那里，理性这个词的含义并没有被确切地加以定义。虽然哲学家大体有一致的说法，“但是所有他们那些关于理性真正本质的说明仍是摇摆不定的，是规定不严格的、游离的，既无统一性又无中心，一会儿着重这一表现，一会儿又着重那一表现，因此〔各家〕常常互有出入”。①叔本华认为，以往哲学家在谈到理性问题时，只是罗列了理性的一些具体表现形式，没有深入其实质。例如，或把理性看作是对情感的约束和控制，或是指能够确立普遍性原则的能力，或者把理性等同于知识，或者认为理性是无需经验证明的某种原则，更有甚者，有些哲学家只是把理性同启示对立起来去规定理性，因而这种看法是混乱的、含糊的、零碎的。

叔本华认为，在他之前没有一个哲学家去揭示理性的地位和作用，因为所有的哲学家谈的都是理性的诸种表现形式。用叔本华的话来说，只是注意到理性的杂多

① 《作为意志和表象的世界》，第72页。

性形式，没有把理性的多种表现形式归结为某种单一的功能。

那么对叔本华来说，理性具有什么样的功能呢？理性的唯一功能就是构成概念。这是理性所特有的内在本质。如果把理性功能看作是构成概念，就可以解释理性的具体表现形式了。

按照理性主义的观点，把握和解释世界的理性能力在认识过程中必然形成不同层次的抽象化概念。这种概念从表面形式上看似乎远离了对象的具体存在，但实质上概括了对象的本质属性。但是叔本华认为，理性构成的概念根本不是这样。概念是一种抽象的推理的认识，根本不同于直观。虽然概念同直观表象有关系，但不过是对直观世界的复制。所以，叔本华指出，古典哲学家都没有看到这个问题。对他们来说，理性、概念比直观更为重要。他们根本不知道，直观的和抽象的认识是不相吻合的。“有好些事情，不应用理性反而可以完成得更好些。”①

理性的功能是构成概念，那么理性的本性就是它首先有所取，其后才能有所与。因为理性只是空洞的形式，除形式之外，它什么也没有。理性必须从直观表象中获取材料。理性的所取意味着理性不是原初的东西，而是后天形成的。理性的所取还表明不能把它作为哲学探讨的基础，而必须在理性之外寻求新的能给予理性所取的基础。理性的所与来自于直观表象的材料，但却是抽象的、间接的，已经不同于直观的表象。

叔本华指出，以往哲学家都把理性看作是一个自足

① 《作为意志和表象的世界》，第100页。

的体系，没有认识到理性的本性，扩大了理性的至高无上的意义。他认为，这是本末倒置，理性主义哲学只知道理性自身，却不知道理性不是这个真实世界的全部。

叔本华认为，真正的哲学也就是他的哲学，把直观看作是最高源泉，只有在直观的基础上才能到达绝对真理。这种直观不能渗透任何概念，一旦概念介入，就难免不为迷误所乘。直观到意志，就是叔本华批判理性主义的理论论证。

把直观看作是哲学思考的基本方式，并不始于叔本华。前有古人，后有来者。笛卡尔就诉诸于直观，胡塞尔也同样强调直观。前者把直观看作是理性的洞察，是对天赋普遍原则的直觉。后者则把直观看作是对本质的理解。叔本华把直观推到首位，开创了把直观作为非理性因素研究的理论道路。他注重直观的根本目的是为了批判理性主义哲学。

尼采推进了叔本华对理性主义哲学的批判。这一批判的第一个对象就是苏格拉底。苏格拉底最先倡导研究人，但其研究方式却是理性主义的，即他完全依靠逻辑推理的手段，通过概念的辩驳去寻求一般性的结论，把人生意义归结为道德问题，又把道德问题归结为知识。这就形成了知识至上理性万能的观点。柏拉图以后的哲学家基本上都信守理性主义的方法，用抽象的概念虚构了一个世界，并把虚构的世界看作是实在的世界。尼采指出，理性主义的一个结局就是“实在被降低为单纯的‘表象’，而一个完全虚构的世界却被尊为‘实在’。”①

理性编织了抽象概念，却遮蔽了生命的真实意义。

① 《反基督》，英文本，第10页。

按照尼采的看法，理性、科学、知识都不能给人提供一个行动的目标，因为它们只接触到世界的表面现象。理性主义者所断言的理想目标其实质是扼杀人的生命，破坏人的生命力。首先，理性推崇的是理智，然而，理智不是生命的全部内容。生命本身是以理智为手段的。"凡悠久的事物，必渐为理性所渗透，使其产生于非理性的由来逐渐磨灭。"①理智是有其非理智的原初基础的。其次，理性赞赏的是整体。崇尚整体就是突出整齐划一，也就是强调平等。理性的整体性是没有个体性的。对尼采来说，倘若没有个体性和独特性，就不会有生命的真实活动。再次，理性突出了科学的作用。理性之网也就是科学的仿照物。科学凭借理性，从而把"建立在概念、判断、结论等手段被推崇为在一切才能之上的最高尚的事业和最值得赞赏的天赋。"②然而，尼采认为，知识不可能是万能的，科学也有自身的极限，其根源在于知识和科学都解决不了人生的目标问题。最后，理性所确立的目标总是肤浅的。理性接触的是事物表面，所以它只能提供一种以功利性为目的虚假的乐观主义。尼采认为，理性只能造成人的本能的退化。这种情形在苏格拉底以后的多少年里却被看作是富有价值和意义的进展。

尼采对理性主义的批判集中体现在他所说的"上帝已经死了"的格言之中。当然对尼采所言的"上帝"的含义，其解释多有分歧。但是在我们看来，尼采的"上帝"的含义主要是指理性。所谓"上帝已经死了"，实质上是对理性的断然否定。

---

① 《朝霞》，第1节。

② 参见《悲剧的诞生》，第15节。

在西方思想史上，对“上帝”的解释是不同的。有的思想家把上帝等同于自然，有的思想家把上帝看作是至善的目标。在这些各自独立的观点中，也可以看到某种共同的东西，就是把上帝作为人在现世安身之命的场所，作为慰藉人心灵的一种方式。尽管这种慰藉方式如同马克思所尖锐指出的那样，“只是一种虚幻的方式。”

中世纪教会所称之的“上帝”从根本上来说是信仰的象征，从心理学角度分析，这种上帝不过是现世的人所遭受痛苦而寻求一种心理平衡的补偿或替代物。

从文艺复兴开始，近代的思想家都对这种信仰型的上帝本身发起了批判和攻击。这种对上帝的批判与科学的发展处在同一过程，从而使问题的底蕴开始了微妙的深刻变化。信仰的上帝愈来愈失去了其存在的现实性，人们开始信赖于科学、相信知识的作用，理性从而走上了历史的舞台，并逐渐占据了时代的主导位置。理性开始成为思想家关注的中心，成为一种不同于信仰的“精致化”的“上帝”。笛卡尔的理性直观、斯宾诺莎的“神”，包括黑格尔所说的“绝对观念”，都是上述这种“上帝”的不同说法。

正是从宏观的理论背景的勾画中，我们才能有望理解尼采的“上帝”的含义。尼采的“上帝”就是近代诸多思想家所赞奉的理性本身。当然，尼采的上帝涉及了诸多的理论内容，但最基本的就是基督教的道德。在神学家那里，上帝是道德的守护神。在近代启蒙思想家那里，上帝被理性所取代，理性是道德的守护神。无论是上帝，还是理性，对尼采来说都是道德能够安身立命的场所。尼采认为，这都是从外在的某种设想的绝对存在

物出发去规定人的活动原则。在这方面，信仰的上帝与理性的上帝，其功能是一样的。正是基于此种理论考察，尼采才宣称“上帝已经死了”。

这就是说，上帝的死也意味着理性之死。用尼采的话说：“‘没有智者，上帝便无法存在’。路德言之有理。”①最初，人们把上帝作为自身的归宿，却发现上帝只不过是自身异化的想象物而已。继而，人们又把理性作为生活的依托，却又看到理性不是最终可靠的倚恃。人们开始感到根本就没有在自身之外可以信赖的东西。这就是尼采力图用“上帝已经死了”这句格言所要表达的理论内容。

在叔本华和尼采那里，对理性主义的批判具有双重的意义。其一，这种批判是一种否定，通过极端的否定方式以达到其理论目的。其二，这种批判又是一种“建树”，通过这种“建树”建立与以往古典哲学不同的“新”哲学。

叔本华和尼采对理性主义的批判可以看作是从理性主义的对立面去解决理性主义面对的难题。这一难题早在近代思想家帕斯卡尔的论述中就体现了出来，在康德那里则以更充分的形式表现出来。这个难题可以用必然与自由这一二律背反的理论形式表现出来。

理性主义者追求必然性原则，这是推崇逻辑必然性的理论表现。当然理性主义者不否认自由问题。他们往往把自由看作是附属于必然性原则的。非理性主义者例如叔本华与尼采却提出了诘难，服从于绝对必然性的前提就是失去了人的自由。所以非理性主义力图在否认外在

① 《快乐的科学》，第125节。

的上帝和理性之后，在人的主观意欲领域去确立自由问题。古典理性主义和现代非理性主义都是各执问题的一端。

从马克思主义哲学角度分析，对叔本华和尼采理性主义的批判评价需要把握两个相关的问题。一是要看到他们的批判以颠倒的或歪曲的方式表明了人类认识的发展过程；二是要看到他们的批判是现代西方社会的时代产物。这种批判表明了他们只是对现代西方资本主义社会人的生活状况作出了某种现象的、错误的描述。

古典理性主义强调的理性其基础是思辨的，他们的各种理论努力都是在抽象的精神领域内进行的。他们根本不能理解实践与人的理性能力的关系，过分夸大了理性的作用。现代非理性主义反对理性的抽象性和普遍性，但他们仍然是在人的主观领域内去解释问题。二者的实质都是唯心主义的。

意志高于理性

叔本华和尼采对西方古典理性主义进行批判之后，也从正面阐述了他们的观点。叔本华和尼采观点的核心就是强调意志高于理性。

叔本华和尼采把意志看作是世界本源的同时，也看到了人与自然界其他存在物的区别。他们认为，这个区别就体现在人具有抽象的理性思维能力，人具有理性。在这个问题上，叔本华与尼采同理性主义者的观点是一致的。因为人是能够通过自己的认识之光去照亮自己的欲求的，人是能够意识到他本身是意志的，也能够明确表达自身是意志的存在物。但是，在论及意志与理性的

关系时，叔本华与尼采的观点就与理性主义者的看法大相径庭了。

叔本华和尼采把意志看作高于理性的观点，其产生可以有多种原因，既有人类认识发展的原因，也有社会历史的原因。在这些原因之中，有一个问题是不能回避的，这就是叔本华与尼采之所以如此提出问题，就是力图采用一种“新”的理论探求方式去解决传统的二元论问题。

哲学上的二元论涉及了本体论与认识论的两个方面。从某种意义上是否可以说，哲学就是从不同角度去解释心灵与肉体、精神与物质的关系问题。近代的笛卡尔和斯宾诺莎哲学，从认知的理性角度去解决二者关系问题。他们把心灵与肉体看作是两个独立的不同的东西，把人的情感、欲求都归结为人的理性范围，作为某种心灵的产物，从而形成叔本华所批判的主体和客体的二元论。康德哲学可以称之为二元论的典型表现。他所说的理论理念和实践理念的分裂也就是肉体与心灵的分裂。理论理念领域信守着知识的必然性原则，实践理念范围则奉行意志自由原则。按照叔本华的观点，康德哲学恰好揭示了二元论的固有矛盾。由此，叔本华将二元论的理论矛盾推及到整个理性主义哲学上，认为理性主义哲学都是二元论的表现形式。

既然理性无法解决心灵与肉体的关系问题，而且还会造成二者根本对立的情形，叔本华认为，可以从意志方面去取消心灵与肉体的对立，并且实现二者的统一。他采取意志的一元论来解决这个问题。人的身体在直观中只是欲求的客体化形式，似乎问题就迎刃而解了。所以，叔本华指出，理性根本不能解决这一问题，意志则能解

决传统二元论所始终未能解决的问题。按照这种推论，叔本华所说的主体与客体的对立及尼采所说的真实世界与虚幻世界的区别，都是理性主义二元论造成的后果。解决问题的唯一途径就是用意志观点去解释理性，去解决心灵与肉体的关系问题。这表明，叔本华与尼采之所以强调意志高于理性，原因之一就在于意志能解决理性不能解决的问题。

显然叔本华和尼采对哲学二元论的解释是为我所需的。他们首先将二元论的理论缺陷加诸于理性主义上，同时又把意志看作是解决二元论的方式。所谓的意志活动又是在纯粹精神领域内，这就根本不能解决问题。并且为以后一系列错误的推论埋下了伏笔。

叔本华和尼采把意志看作高于理性的另一个原因在于，从主体角度考察，欲求为先，思维为后。近代哲学一个基本倾向是把主体看作是认识的主体、理性的主体。思维的思总是处在同理性一样的层次上。或者说，思维的各种要素都依附于理性。认识是思维的基本功能。倘若离开了理性，认识、思维的规定就无从理解。这种观点概括起来说，坚持主体的规定在于理性思维。

叔本华对这种观点提出了反驳。叔本华说，根据这样的看法，一个人是他所是的样子，完全依赖于认识。他是通过认识才完成自身的规定的。这实际就是说，人最初都是作为一种道德上的零的存在的，如洛克所言之的心灵白板说走到这个世界的。他首先需要认识，然后才根据认识去决定自己的行动。这种观点实质上是把实际关系彻底颠倒了。叔本华指出，主体首先表现为欲求，然后才产生认识。主体最初是欲求的主体，尔后才

成为认识的主体和思维的主体。"意志的肯定就是不为任何认识所干扰的、常住的欲求本身，一般弥漫于人类生活的就是这种欲求。"①意志是不为认识所干扰的，也就是说，欲求是先于认识的。人在没有开始认识之前，就存在着欲求活动。欲求是主体的永恒因素。认识只是在欲求基础上产生的。

如果用一个通俗的说法概括上述争论的话，那么近代哲学的主导倾向是强调"我思"，叔本华与尼采则突出了"我要"。前者认为，理性的我思是哲学论证的确定无疑的起点，是不证自明的前提，是理性直观的必然结论。后者则认为，理性的我思不是原初的存在，只是在后天的某种条件下产生的。最原初的东西就是欲求的我要。我首先决定要某种对象，继而才去认识这种对象。欲求的"要"先于理性的"思"。

由此叔本华得出结论："人从他的意识〔开始〕出现起就发现自己是在欲求着，并且他的认识和他的意志一般都有着稳定的关系。人企图彻底认识的，首先是他欲求的那些对象，然后是获得这些对象的手段。"②叔本华的观点极为鲜明。欲求是认识的对象。认识是满足欲求的手段。欲求涉及人行动的目的，认识涉及达到行动目的的方法。从时间的关系来说，欲求先于认识。从逻辑关系来说，欲求高于认识。

反对主体的理性基本规定，把主体划分为若干层次性因素，是现代西方哲学的一个重要特点。叔本华提出的"我要"以对抗古典哲学的"我思"，不过是这一特

① 《作为意志和表象的世界》，第448页。
② 同上，第448—449页。

点发展的一个重要环节。叔本华与尼采以欲求的主体取代思维的主体这一理论努力，在后来的很多思想家那里得到了有选择性的发挥。胡塞尔以直觉的意向性主体反对思维的主体。萨特以反省前的主体对抗思维的主体，都可以视为是这种理论努力的继续。

从"我思"到"我要"的理论发展过程的转换，可以看到叔本华和尼采注意到人行动的目的和人的认识关系的非一致性。事实上，人首先是要确立行动目的，然后才产生行动的手段。即使是行动目的和行动手段对人来说，在时间上是同时的，但在逻辑关系上，行动目的是先于行动手段的。这就如同马克思所指出的那样，正是为了改造这个世界，我们才去认识这个世界。在这一点上，近代哲学的根本缺陷就在于颠倒了二者的现实关系。但是，叔本华和尼采解决问题的方式也是错误的。对马克思主义哲学来说，行动的目的与行动的手段问题不是纯然的理论问题。而是只有经过实践才能解决。而叔本华和尼采把人行动的目的看成是由他们抽象设定的形而上学的欲求，因而是主观的、思辨的、抽象的，根本不能科学地回答这一问题。

意志之所以高于理性，其原因还在于理性总是作为意志的手段和附属物。从通常的观点，似乎理性引导着欲求，理性促使欲求、制约着欲求。其实则不然。欲求和意志不仅先于理性，而且还高于理性。在论证这些观点的时候，叔本华和尼采的观点不无混乱之处，但概括起来也能看出其基本理论线索。

叔本华首先指出，如果将人与动物相比较，就会看到人与动物都有欲求，这是共同点。动物有感觉、直观，人则具有思维。人高于动物就表现在他具有思维能力，

具有理性。理性的唯一功能就是构成概念。所谓思维、理性，没有概念的参与，是毫无用处的。

在叔本华那里，理性概念、抽象意识、反省的思维和知，都是代表理性的。叔本华是这样解释理性的意义的。作为理性的概念与直观表象相比，不过是对直观表象的复制或摹本。如同认识与欲求的关系一样，认识只是照亮欲求的目标，而不是相反。叔本华在这里并不否认理性的地位和作用，而且还论述了理性的长处。但他强调，理性不是万能的，不象以往哲学家所论述的具有至高无上的作用。理性与直观表象相比，显然是次要的；作为理性的抽象认识不能真正扩大我们的知识能力，它所起的作用至多是赋予这认识的另外一种形式。理性不能增添新知识，按照叔本华的本意理解，能够扩展新知识的方式就是借助于直观表象。离开了后者，根本无法设想知识的产生。作为理性的认识虽然是以照亮欲求的某种光线而出现的，但认识只能说明欲求的某种暂时的需要，而不能表明欲求的目的。欲求从本质上来说是无目的的永恒流动。认识根本不能解释欲求，而欲求却可以说明认识。所以“纯粹就其自身来看的意志是没有认识的，只能不能遏止的盲目冲动。……这意志从后加的、为它服务而开展的表象世界才得以认识它的欲求，认识它所要的是什么”。①叔本华进一步指出，不仅理性，甚至理性的表现形式诸如推理、判断，甚至在理性未产生之前就出现的知觉，想象乃至记忆力，都受着欲求的控制。与欲求相联结的想象、记忆都会变得异常鲜明和敏锐，其道理就是如此。用叔本华的说法就是，

① 《作为意志和表象的世界》，第376、377页。

智慧的全部都隶属于欲求。

叔本华还说，知识是经常发生错误的，而欲求是不会错的，正象大自然不会错那样。例如，"尽管人很可能经常是他自己，但他并不是时时刻刻都了解自己的，而是直到他在一定程度上获得了真正的自我认识为止，每每把自己认识错了。"①之所以会造成这种情况，叔本华说原因就在于认识作祟。人们通常把认识作为动机的媒介，却不知道动机产生的真正根源。"误以为人的欲求是智力开发的结果，并不需要某种冲动作为智力的基地，而实际上动机只有在人的一定冲动的基础上，在人的一定冲动的前提下才有发动的作用。"②动机的真正基础是在自身的欲求，而不是认识。

总而言之，叔本华是以揭示理性的限度来展开他的论述的。理性是人的主体能力的一个要素，处在主体内在规定的一个层次上。但对他来说，主体不仅是理性这样的要素。如果透过理性的表层，就会看到欲求的绝对作用。这一看法对后来的弗洛伊德主义产生了重大的影响。有时叔本华把欲求看作是无意识领域。在弗洛伊德那里，叔本华提到的无意识概念成为基本的理论概念。

与其说叔本华上述论证方法是形而上学的，不如说他的方法是接近心理学的。尼采则直接从深层心理学角度去探讨理性和意志的关系，得出了与叔本华相同的结论。

在尼采看来，理性、认识、概念甚至科学，都是作

① 参见《作为意志和表象的世界》，第55节。
② 同上，第409页。

为求力意志的工具来使用的。求力意志是人的本质活动，而其他的方式都是为了满足人的求力意志，因而本质上都可以视为求力意志的工具和手段。

当然在众多的手段中，理性与认识有着较为重要的意义。理性的作用就在于能使个体之间的意识活动得以交流。人凭借着理性产生了联系，所以理性对人而言具有可取之处。但是理性既然成为个体之间意识联系的某种媒介，就或多或少地产生了一种不同于纯个体思想的东西，就产生了一种“被加工过的思想”、“被改造过的意识”，从而也背离了个体的真实主观思想。尼采在这里强调，任何理性与认识都兼有两种特性。其一是有用的。这里所说的有用性就在于能清楚明白地加以传递；其二是伪造的。为了有用性特征，就产生了离开原来真实思想的因素。“我们意识中显现的一切，从一开始就在其全部细节中被配制，被简化，被图式化，被解释过了。”所以理性只涉及了主体的表面层次。

尼采又指出，理性、认识包括真理都服务于求力意志。尼采有时称意志就是需要。在他看来，行动的真正始因和动力所在就是意志产生的需要。需要就是产生动机的冲动。任何真理、理性都打着需要和冲动的印迹。

如果把需要放入认识过程的话，那么尼采认为就会使传统的理性认识论得到了消解。他把需要、欲求纳入人的认识过程，也就是把认识论从属于价值论与意义论。尼采的观点正是这样。在他看来，所有的认识活动都不能离开主体的生命本身，换言之，离不开需要和欲求。离开了欲求的所谓纯粹认识过程是不存在的。认识的作用不在于“说明”，而在于是否“描述”了生命的需

要。①用我们的话来说，理性的作用不在于解释对象与活动，而在于对象和活动是否能满足我们生命本身的需要。

尼采的这些观点在现代西方实用主义学派那里产生了回应。实用主义的基本观点就是从认识的结果去考察认识与真理。理性、真理只是生命有机体适应环境、满足需要的手段和工具，其功能就是为了生命有机体能够更好地生存。用其代表人物詹姆士的话说，真理必须给我们带来效益，如果真理对人生没有好处，我们的责任就是回避真理。尼采的观点与实用主义的看法有着异曲同工之妙。

无论是叔本华，还是尼采，在论证意志与理性的关系时都始终贯穿着一个基本的理论主旨，就是意志欲求对理性认识起着主导作用。这种观点其论证方法虽然是深层心理学的，但论证的内容却以形而上学的意志为中心的。他们所说的意志和欲求已经超出了其心理学的研究范围，超出了经验的界限，实质上仍然是以思辨为前提的形而上学概念。这样，他们的论述虽提及到了理性与意志关系中某种启发性的论点，但从整体上却归属于非理性主义的思辨设想。

把意志看作高于理性，完全否定理性在认识中的作用，就会走到唯情绪主义的认识论。叔本华和尼采观点的结局恰恰是这样。他们把欲求活动绝对化，把全部活动看作是无目的的意志的生命之流。否认理性认识，必然把个体的存在放到至上的地位。人的认识只是欲求活动的表现，没有任何规律可以遵循。因而从意志角度

① 参见《求力意志》，第321页。

看，外界的对象与存在是难以把握的混沌体。

把意志看作高于理性，势必把理性放在附属的地位上。理性、认识成为满足欲求和需要的手段，实质上是把理性、认识、真理赋予了某种生物学的功能。按照这种理论逻辑，一切精神的活动都是为了满足生物学的需要。对人的这种非理性主义的解释是以把人类比为生物这一前提为基础的。这就从根本上否认了人是社会理性的存在物，把人降低到生物的水平上。

神秘主义的认识论

叔本华与尼采在论证意志高于理性的同时，也提出了他们的认识论主张。

严格地说，叔本华和尼采都没有提出系统的认识论观点。之所以形成这种情形，大致有两个方面的原因。一方面叔本华与尼采作为非理性主义的倡导者是反对古典哲学的认识论的。古典认识论一般有设立的理论概念，有完整的推论过程和遵守严格的逻辑推理原则。这一切都是使叔本华与尼采极为反感而又要加以批判的地方。另一方面，叔本华与尼采的认识论观点又都是围绕着意志这个中心概念展开的。因而其关于认识论的观点只是在论证意志的时候间接表达的。这种表述本身具有非连续性的间断特征。正是这些缘故，使得叔本华与尼采没有提出与古典哲学家相同的系统的认识论观点。

然而说明这些原因，并不意味着否认他们的理论中不存在着认识论的看法。相反，他们提出的认识论主张集中概括在他们对意志高于理性的论述中。换言之，叔本华与尼采的认识论观点凝聚在对意志的形而上学的论

证之中。不过在这里有必要提出的是，叔本华与尼采的认识论就其本意而言，不能等同于古典的认识论。古典的认识论是以知识论为基础的。叔本华与尼采的认识论自然不是以知识论为前提的。二者的理论基础是根本不同的。

首先，叔本华与尼采拓宽了认识本身的含义。他们所讲的认识不同于古典哲学关于理性的观点和看法，而是显然具有更宽泛的适用范围。这里讲的认识不仅包括理性、认识、概念，而且还包括直观、直觉与洞察。与前者相比，后者具有更重大的意义。对叔本华与尼采而言，仅凭古典哲学所说的狭义认识（这里所说的狭义认识主要是指理性认识），根本不能认识面前的世界。这种认识的一个基本途径是把理论的注意力投射到外界对象上。这种认识根本不能把握外界对象。退一步说，这种认识只能看到外界对象的对象。显然这种认识论的狭义性就在于把知识等同于认识，从而极大地缩小了认识的本来范围。

在对认识本身的研究中，叔本华与尼采都抓住了理性主义哲学家的一些方面性。理性思维本身不能等同于全部认识过程，除理性认识之外，认识论本身也必然涉及到其他的主观心理因素。诸如涉及情感、意志、直觉等等。把理性认识等同于整个认识论，实质上是把理性思维绝对化了。但是，叔本华与尼采在扩展了认识含义的同时，也对认识作出了错误的解释。他们虽然说明了认识除理性之外，还应有其他的主观因素，但却把扩展后的认识本身仍作为精神性的欲求活动，没有说明产生这种认识的客观基础。因而他们提出的理论前提就是错误的。

其次，叔本华与尼采探讨了认识的基础和可能性问题。就认识的基础来说，就是意志的欲求活动。认识的全部内容都必须而且只能围绕着意志基础来展开，这对叔本华与尼采来说是毫无疑问的。

就认识的可能性来说，叔本华与尼采都表达了某种形式上的可知论观点。他们的可知论观点只能是形式上的，而不具有任何实质性的意义。他们的可知论既不同于唯物主义，又有别于理性派的唯心主义，而是通过某种“类比”来实现的。

叔本华与尼采都认定认识世界的前提是认识自己。人是宇宙、自然的一部分，在这部分之中必定能反映整体。认识部分也就能认识整体。叔本华认为，从外部角度去认识世界，得到的永远是表象。这就是理性主义哲学所造成的“视界”，理性主义哲学永远不能突破这一“视界”。方法只有一个，就是从自己的内心“深渊”出发，就有可能认识世界本身。尼采也赞成这一看法。叔本华和尼采的基本前提就是要从认识自身开始，进而认识世界的整体。尼采说，“人类认识世界的程度与人类认识自己的程度相关；这就是说，人类揭示世界的深度与人类自己和自身复杂性的惊讶程度有关。”因为，“我们具有世界的特性”。除此之外，没有认识世界的道路。①

但是叔本华与尼采在论述认识的可能性时，面临着一个难以解决的理论难题，即从个体的认识如何上升到对世界的认识。这是问题的关键，也是他们的观点能否成立的要害所在。对这个问题的回答，叔本华与尼采都

① 参见《哲学译丛》，第60页，1988年第1期。

是极为简单，又相当含糊的。所谓简单，表现在他们二者都对此持断然肯定的态度，而都少有解释性的说明。所谓含混的，表现在他们二者都没有明确地直接回答问题。叔本华仿佛觉得揭示了个人存在的实质，也就领悟了世界的本质；尼采则认为可以通过类比的“艺术性手法”去把握整个世界。

这种论证过程根本看不到概念之间的逻辑展开的推演关系，看不到严格的理性推理过程，看不到论点间的论证环节。也就是说，对这种认识来说，无须任何发展过程，不存在着认识的已知和未知的永恒界限。认识可以说是“即时”完成的，通过闪电式的直觉实现的。对于叔本华与尼采来说，此岸世界与彼岸世界通过他们提出的神秘性环节突然就沟通了。在这里，人们似乎感受到了只有宗教信仰才能提供的那种神秘莫测的理论气氛。

同时，在叔本华与尼采的论述中，我们又一次看到了类似于黑格尔“理性的狡诈”这一手段的使用。黑格尔是通过思维去设定对象，从而认识对象去完成唯心主义可知论的求证。叔本华与尼采也是通过非理性的思维或直观去确立欲求，从而通过对自身欲求的洞察，进而认识世界的这一系列步骤，实现了其非理性主义的可知论的论证。但是，黑格尔的论证过程包含着对认识论有着重大研究价值的理论因素，而叔本华与尼采却把这些因素一笔勾销。他们的观点就是与黑格尔相比，也是一个理论的退步。

第三，叔本华与尼采还论述了认识的对象、手段、能力和途径等问题。从认识对象看，叔本华认为认识对象是人的欲求，认识不可能完全照亮全部欲求活动。也

就是如叔本华论证过的，意志是超然于时间空间之外，不以根据律为原则的。认识只能说明在特定条件下的某种欲求，而不能解释欲求本身。这表明认识只能涉及意志的表象化形式。当然叔本华也谈到，认识可以超越意志的束缚，摆脱意志的制约，达到纯粹认识的程度，也就把握了意志的“理念”本身。尼采也认为，生命的需要、冲动是认识的对象，这种对象对认识来说不可能把握，但有一点可以肯定，认识只能面对着生命的需要这种对象。

从认识的手段看，叔本华和尼采都坚持认识本身必然是主体者的认识。既然主体参加于认识之中，就不是所谓的纯粹认识，认识总是与欲求、与人自身的目的密切相关的，认识总要包括着欲求的功利性关系。如果这样规定问题的话，认识的手段就决不能仅靠抽象的概念、原则、逻辑和绝对的真理。抽象的概念只能是对直观表象的复制。因而或多或少地对直观表象的东西加以曲解和加工，从而掩盖了真实的东西。所以凭藉概念、理性认识这样的手段根本不能走进真实的世界，只能在现象世界或称之为“真理的宫殿周围徘徊”。真正的认识手段只能是通过直观，通过自身的欲求才能达到认识世界的目的。

反对概念的绝对抽象性，在这一点上我们同意叔本华与尼采的看法。但是叔本华与尼采根本不懂得概念本身的具体性，不懂得概念本身包含着抽象与具体的辩证统一，不懂得概念在人类认识过程中的重要地位，所以他们诉诸于直观的认识手段根本不能达到认识世界的目的。

与认识手段紧密相联的就是认识能力问题。在叔本

华与尼采看来，概念、判断、理性认识不能作为真正的认识手段，那么主体的真正的认识能力就是非理性的直观或直觉。叔本华认为直观就是舍弃了抽象思维，舍弃了理性概念，宁静地去观察对象。尼采认为直觉就是艺术直觉，通过艺术的审美能力就会把握整个世界。所以，他们都承认认识的能力就是直观或直觉。

从认识的途径看，理性的概念不能把握世界。因为理性的分析总是在分析对象中使对象肢解了。这种肢解的结果形成了抽象的概念，根本不能达到对象的本质。无论是叔本华，还是尼采都强调审美的艺术途径能够暂时地把握眼前的世界。因为在审美的艺术中，没有抽象化的理性概念，人完全"自失在对象之中，也就是人们忘记了他的个体，忘记了他的意志，而仅仅是作为客体的镜子而存在。"此时此刻，他也就领悟了世界的本质与存在的真谛。尼采也认为审美活动是认识对象的基本途径。审美活动超出了认识活动的范围。"'全部美学的基础'是这个'一般原理'；审美的价值立足于生物学的价值，审美满足即生物学的满足。"①这就是说，审美活动本质上属于生物的活动。生物的活动唯有通过审美活动的途径才能更充分地体现出来。

尼采有时也提到哲学认识的真正途径就在于"重新认识、重新回忆"。在这一点上，尼采的观点与柏拉图看法极为相近，即把认识看作是回忆。尼采把认识的途径看作是回忆，其本意在于认识"不是通过科学"，"而是通过划破黑暗之闪电似的回忆"来实现的。②尼

① 参见《尼采全集》第14卷，第165页。

② 参见《哲学译丛》，1988年第1期，第62页。

采所说的回忆也就是他所说的艺术直觉。他的回忆说显然有其神秘的色彩。

第四，叔本华与尼采还谈到了认识即真理的标准问题。他们对此问题的答案是相同的，即强调只有在欲求的基础上，才能谈到真理及其标准问题。在这方面，尼采阐述的真理观都具有代表性。

尼采认为，根本不存在所谓客观的普遍的真理。如果把认识看作是欲求的一种工具和手段。那么真理不过是为了满足欲求而创造出来的东西。他坚决反对真理的客观性，认为真理的意义就在于是否能满足主体的目的、主体的需要。欲求的主体是掌握真理的唯一准绳，也是唯一的仲裁者。尼采指出，真理是人为的一种虚构，这种虚构对人是有用的，因而人把真理创造出来。"哲学的迷误，就在于不把逻辑和理性范畴看成一种手段，用来使世界适用于有用的目的（原则上说是有用的伪造），而认为可以在其中找到真理的标准、实在的标准。'真理的标准'其实只是这样一种原则上是伪造的体系在生物学上的利用。"①

综上所述，叔本华与尼采的认识论是主观主义的。但这种主观主义又具有许多新的理论特点。叔本华与尼采至少看到了主体的精神活动除理性思维外，还具有欲求因素，他们还看到了根本不存在抽象的纯粹的认识，认识活动本身是同意义和价值等因素交织在一起的，认识本身还包括人的欲求的目的性。这些见解都具有某种启发意义。

但是，叔本华与尼采在提出这些问题的同时，干脆

① 《西方现代资产阶级哲学论著选辑》，第19页。

取消了认识与真理的客观性问题，把认识与真理单纯看作是为了满足欲求的主观目的的一种手段。这就走上了唯我论的道路。叔本华与尼采反对理性认识的作用，用非理性的直观去领悟对象，这就从根本上否认了认识的发展过程及其内在固有规律。至于他们在认识论上提出的所谓可知论观点，其实质仍然是不可知论。因为叔本华与尼采把真理与认识看作是主观的产物，根本不能反映对象的客观本来面目。其理论的结局必然陷入不可知论。

对语言的分析与批判

把语言等同于理性，对语言加以分析和批判，这一理论尝试最初发端于叔本华与尼采。当然与叔本华同时期的克尔凯郭尔基本上也以类似的方式提出了对语言的看法。

对语言的分析，可以视作是人类认识发展的结果。语言是思维的表达形式，在马克思看来，语言是思维的外壳。哲学研究的中心问题是存在与思维的关系问题，思维反映存在，或者说思维与存在具有同一性必须是借助于语言这一中介来完成的。因而对语言的分析，在某种特定的条件下就成为哲学发展的必然情形了。

叔本华对语言的分析是他关于意志与理性关系论证的一个主要内容。首先，叔本华认为，所谓的语言同理性处在同一层次上。甚至他认为语言就是理性。叔本华指出："在希腊文和意大利文中，语言和理性是用同一个词来表示的。"①他举例说，在希腊文里是"逻各

① 《作为意志和表象的世界》，第71页。

斯”λονοs，意大利文是 ildiscorso。德文中的理性一词vernunft是从理会一词vernehmcn而来的，这和“听到”Hören并非同义词，有了解语言所表达的思想的意味。所以，理性和语言产生的根源是一致的。

其次，叔本华指出，语言是理性的第一产物，也是理性的必需工具。理性要完成自身的任务，必须依靠语言，否则就会一事无成。由此叔本华说，理性必须借助于语言即概念，才能实现交流。理性正是人通过使用概念所进行的活动。“这类后果有语言，有预定计划的行动，有科学以及由此产生的一切。”①这样，叔本华说，动物没有语言，也就没有理性，人则不同，人的理性基本表现形式就在于人能使用语言。

叔本华认为，语言不能完全表达我们内在的主观精神生活。他用“知”和“感”这两个概念说明这个问题。所谓知，是以理性为条件的，需要语言加以传达。所谓感则是语言与抽象概念所不能表达的东西。我们对有所知的对象一定能通过语言作以肯定性的描述。而我们对所感的东西则不可能用语言加以表达。因为“感”这个概念始终充填着不能用语言规定的否定性内容。例如，音乐是不能用抽象的概念去欣赏的。音乐可以称之为一种感受，这种感受不能用语言的形式完全无遗地表达出来。

叔本华对语言的分析，尽管潜在地表达出语言在不同条件下含有不同的功能，但其主导倾向却是把语言等同于理性。尼采沿着叔本华这一主导倾向，进一步提出了他对语言的基本看法。

① 《作为意志和表象的世界》，第74页。

尼采指出，语言与意识有着相同的性质。意识的功能是实现个体之间的交流的，而语言则是充当这种精神交流的手段。所以他把语言看作是理性的重要基础，理性是“语言形而上学的基本假设”。

尼采说，语言一经产生，如同理性一样，完全遮蔽了这个世界上的最真实的东西。因为，语言既然是交流的一种手段，总是以普遍性的东西为基本原则，从而成为一种抽象化的形式。“声望、名号、外表、威信以及对于事物的一般衡量尺度——这种种东西在其开始的时候便往往是一个错误，它们将事物的本来弃之如敝屣，并且视其本质甚至其表象为有差异的——已逐渐地以其所含的信念代代相传，在人们的心目中生根滋长，并恣意出入于事物之中，仿佛它就是事物的本身似的，初端的表象到最后几乎时常会变成本质，或者操纵事物一如本质。”①尼采还指出，“我们无法用语言将自己的思想完全表达出来。”②语言不能同思想完全整合，因为思想深处是没有语言的，性格与命运是不能用语言表达的。

如果单从叔本华与尼采对语言进行哲学分析这一点来考察，其理论的选择取向是可资借鉴的。他们二者对语言的分析在总体上却是错误的。

对语言的分析，经过叔本华与尼采的努力，成为了现代西方哲学各个学派理论关注的中心。现代西方哲学各个学派都以不同的方式提出了对语言的看法，产生了科学主义的分析学派、大陆语言学派、释义学派和结构

① 《快乐的科学》，第80页。

② 同上，第174页。

主义语言学派等等。尽管这些学派对于语言的看法是不同的，但都有一个共同点即认为重视语言问题是哲学研究的重要前提。

语言可以看作是符号的一种形式，把人看作是理性的存在、文化的产物，我们就可以在一定限度内同意卡西尔“人是符号的动物”①的观点。叔本华与尼采对语言的分析是片面的，他们只看到语言的抽象性和普遍性的功能，而没有看到语言的无限丰富的内容和意义，而即使在这一点上，他们对语言的分析也完全是以其对理性主义的批判为基本轴心的。他们是站在非理性主义角度有所取舍地提出了对语言的分析观点。这就使叔本华与尼采的看法具有极大的理论局限性。

① 参见《人论》，上海译文出版社，1985年版。

第六章　悲观主义人生观

叔本华与尼采哲学理论的着眼点和核心是人生哲学。他们提出的全部理论就其实质来说是如何看待人生，如何赋予人生以价值与意义。人生问题对叔本华与尼采而言具有双重意义，从否定方面看，对古典理性主义的批判也就是对其人生哲学的批判。从肯定方面看，他们所阐述的问题都紧紧围绕着人生哲学这一内容展开的。离开了叔本华与尼采的人生观，就无法知晓他们理论的奥秘所在。

叔本华与尼采关于人生观的看法既有相同之处，又存在着分歧。二者的相同之处主要表现在他们都从悲观主义的角度去看待人生。在这一点上，叔本华与尼采都反对乐观主义的人生态度，对乐观主义加以抨击。二者的分歧集中体现在如何具体理解悲观主义的含义。在这种具体理解中，又存在着叔本华与尼采之间的差异。从本质上说，相同之处是更为基本的，分歧对他们的观点来说是次要的。

叔本华从意志主义去说明人生问题，一反古典哲学关于人生见解的基本理论态度，认为人生实质上是痛苦的，得出了极端悲观主义的结论。在他看来，人生观的内容是研究人的行为和活动。而这些都是由意志决定和支配的。意志是一种盲目的欲求和冲动，这本身就意味着痛苦。人生从总体上看是悲观主义的。“叔本华对生

活的全部理解深深浸透了悲观情绪，世界的命运是悲惨的、痛苦的——这就是他的哲学的主旋律。他的全部论著都是这一主旋律的不断变奏。”①

尼采的人生观深受叔本华这种悲观主义的影响。尼采曾经高度赞扬叔本华的悲观主义人生观使他透过“虚幻”的现象，看到了人生的真实世界。如同他本人所承认的那样，叔本华哲学作为一面镜子，使他能看穿人生。②这种悲观主义倾向始终存留在尼采的情绪之中。即使在他同叔本华思想发生分歧的时候，也就是他提出有别于叔本华人生观的某些看法时，其理论情形也是如此。有的研究者在说明尼采的人生观基本倾向时，认为他的思想根本不同于叔本华悲观主义人生观，具有乐观主义的看法。这种观点恐怕是难以成立的。

在我们看来，尼采肯定从悲观主义去解释人生，这一点是可取的。面叔本华在悲观主义解释人生时所得出的结论是不能接受的。正是这两个问题表明尼采与叔本华的理论联系和差异之所在。舍弃其中任何一个问题，都不是完整的尼采形象。

叔本华与尼采的这种联系与差异集中体现在他们对人生与痛苦的基本态度上。叔本华认为，人生必然是痛苦的，痛苦可以说是人生的必然境遇。尼采同样也承认人生的痛苦，但痛苦不是与人生敌对的。人生就是要正视和接受痛苦，靠痛苦增强生命力，又靠增强生命力去战胜痛苦。“我通过所经受的抗拒，痛苦和烦恼的程度来确定这一意志的力量，并且知道如何将其转害为利。

① 《叔本华》，第107页。

② 参见《悲剧哲学家尼采》，第19页。

……我不敢说这种痛苦使我们更好，但我知道它可以使我们更加深刻。”①所以，尼采承认叔本华人生是痛苦的观点，就是承认了人生的悲剧性质。同时他也反对叔本华的悲观主义，认为叔本华的人生观败坏了生活的乐趣，没有表现旺盛的生命力量。但是，尼采始终没有摆脱叔本华悲观主义人生观的影响，就实质而论，他也是一个悲观主义者。这体现在他对以往乐观主义思想的批判中，也体现在他对人生悲剧性的论述中。尼采与叔本华的人生观都是悲观主义的，如果说二者有所区别的话，只是悲观主义的表现形式不同而已。

叔本华与尼采的悲观主义人生观是同其非理性主义的观点紧密联系在一起的。可以说他们的人生观是关于人生本质的意志主义，人生活动的非理性主义，人生价值的相对主义，人生主体的个人主义诸种因素的混合物。从理论发展的内在趋向考察，叔本华的人生观的实质是神秘主义的、禁欲主义的，尼采哲学虽然表面上增加了几丝“行动”的理论色彩，但并没有改变问题的实质。

尽管叔本华认为，“悲观主义是人生的一种解毒剂”，尼采提出悲观主义可以使人“真实地直面于人生”，但事实却与他们的观点截然对立。叔本华与尼采悲观主义人生观根本不能科学地解释人生的活动，人生的价值与人生的意义。罗素在谈到叔本华哲学性质时曾说过，无论是乐观主义还是悲观主义，从科学的观点看都是要不得的②罗素的分析只说对了问题的一部分。科

① 转引自W·考夫曼：《尼采——第一个伟大的心理学家》，见《哲学译丛》，第66页，1987年第5期。

② 《西方哲学史》，第310页。

学本身是同悲观主义根本对立的。从科学的或理性的观点看，对人生与未来抱乐观主义态度具有极为重要的意义。至于罗素接下去的分析即把信奉乐观主义还是信奉悲观主义，看作不是理性问题而是气质问题，这就根本没有看到叔本华与尼采悲观主义人生观得以应运而生的时代条件。叔本华与尼采悲观主义人生观从理论上说是对资产阶级上升时期即理性时代完结后的一种幻灭情绪的反映，从实践上则是对现代西方社会人的各种异化危机的一种理论表述。叔本华与尼采悲观主义人生观在精神分析学派、后弗洛伊德主义、存在主义、社会批判理论中都有所体现。这种悲观主义哲学从总体上说是对现代西方思想家、哲学家看不到社会发展规律，看不到社会未来的发展前途，处在绝对与虚无之中所产生的时代情绪的真实写照。

在马克思主义哲学看来，无论是社会的发展还是个体的发展，就现实状况来说都充满着艰难曲折，但就未来发展前景来说，发展的前途还是乐观的。这种对未来与人生的乐观主义态度是基于对社会发展客观规律的深刻认识，对人生充满着勃发向上的热情和极为务实的态度这一牢固的基础之上的。这种乐观主义的人生态度不是虚幻的，而是现实的。这种乐观主义人生观不是单纯地把人生活动看作是某一目标的达到，而且还包括为实现这一目标所付出艰苦努力的全部过程。这种乐观主义人生观不仅把人生的价值和意义看作是为实现客观的社会理想所必需的个性完善，而且看作是为整个人类的根本利益及其大多数人的幸福所作出的自我牺牲。从这样的观点看，叔本华与尼采悲观主义人生观是错误的。

向一切乐观主义哲学挑战

如果叔本华与尼采建立自己哲学理论的基本前提是以非理性主义对抗理性主义哲学的话，那么在人生观问题上叔本华与尼采建构理论的起点就是批判乐观主义。“向一切乐观主义挑战”，这就是叔本华与尼采的理论宣言。

从西方思想的发展考察，乐观主义与其说是哲学上的，更确切地说应是伦理学上的。乐观主义理论似乎始终担负着人生哲学的理论任务，它表明的是人生处世态度，并且包含着人生的价值、人生的意义等问题。按照叔本华与尼采的解释，乐观主义是根植于西方古典理性主义基础上的。

罗素在谈到乐观主义哲学时，认为在叔本华之前，西方的普遍倾向是乐观主义。①至于原因何在，罗素本人只字未提。事实上，叔本华之前，乐观主义之所以盛行是同西方居主导地位的理性主义哲学密切联系在一起的。

众所周知，西方思想的历史发展从苏格拉底、柏拉图直到黑格尔哲学，始终贯穿着理性主义的基本精神。自苏格拉底始，人生哲学就成为哲学的一个重要组成部分。人生的原则及其意志根本不能游离于哲学知识之外，而是涵盖于哲学思辨、推论之中才能得到解释。这一理论倾向在黑格尔那里推至极端。这段思想发展的一个重要特点就是人生观隶属于整个理性主义哲学。善本身归属于真。前者的解决服从于后者。知识与真理问题

① 参见《西方哲学史》下册，第310页。

是人生观不可取缔的基础。西方古典理性主义哲学在人生观问题上，大体包括这样几个观点。其一，把人的本质看作是理性的，不仅人的本质，而且人的全部活动，人的理想目标和人行动的意义都是理性所赋予的。其二，人的基本活动就是在知识的指导下，从自然的外界对象中获取自身所需要的东西。知识就是力量，这一论断不仅在征服外界的活动中，而且在控制自身的活动中，都具有普遍的意义。依据这种理论观点，西方古典哲学通常表现为功利主义态度。其三，既然知识被赋予了"普遍万能"的特征，理性被赋予了至高无上的意义，在人生观上就表现为乐观主义态度。西方古典理性主义描绘出一幅在科学技术的进步和在启蒙活动的基础上达到幸福和自由的诱人前景。

叔本华与尼采站在同一理论立场上对西方古典的乐观主义提出了批判。叔本华指出，从这种乐观主义理论的表现形式看，这种理论是纯哲学的，在这种纯哲学的理论中，根本没有人生观问题，这种哲学根本不关乎人生。它是以一种抽象的虚幻的理性目标作为人生的精神支柱，是以知识的方式去解决人生问题。叔本华认为，这种解决问题的方式就是将哲学与他所说的伦理学分割开来。在叔本华看来，他的首创性工作就是将哲学与伦理学结合起来。伦理学即人生观问题不是哲学的附属部分，而是哲学论证的中心内容。换言之，哲学应当成为人生观问题的论证手段。一旦如此的话，那么乐观主义的理论面纱就被彻底撕开，暴露出人生活动的真实情形。将哲学与伦理学结合起来去论证人生观问题，其结论就必然是悲观主义的吗？答案当然是否定的。这里可以看出叔本华的理论用心，那就是力图在这种"结合"

中去构造他的独具特色的悲观主义人生观。

叔本华极为欣赏他所做的这种结合性的工作，并指出这种结合的意义在于确立了一种重新审视人生的道德参照系。在叔本华看来，乐观主义并不是一种没有任何思想的谈论，如果这样看的话，就低估了乐观主义所起的作用。"在我看来，乐观主义如果不是某些脑袋里空空如也的人的没有思想的谈论的话，那么它就不只是作为荒唐的想法，而且还是作为一种真正丧德的想法而出现的，是作为对人类的无名痛苦的恶毒讽刺而出现的。"①在这里，叔本华指出，乐观主义的实质在于危害道德。它起到的作用是丧德。乐观主义是人生的麻醉剂，它使人丧失了道德感，它提供了一种非真实的人生观。叔本华经常称这种乐观主义是教条的、浅薄的、有害的。他提出的人生观是与这种乐观主义格格不入的。

叔本华分析了西方历史上的乐观主义的主要表现形式。叔本华反对伊壁鸠鲁的快乐主义。这种快乐主义强调，所谓幸福就是精神的宁静与灵魂的无纷扰。这种观点的一个必不可少的理论前提就是相信只有通过理性才能达到幸福的可能性。叔本华认为，这个前提是假设的，根本不能成为立论的根据。

叔本华以大量的篇幅批评了斯多噶学派的伦理学观点。斯多噶学派一个基本理论信条就是认为，唯一的善就是人的德行。至善就是按照德行而生活，就要顺应自然与命运。其实质就是要服从理性，达到灵魂的完善。斯多噶学派这一主张至少包含三种理论因素，即理性主义、必然的决定论和禁欲主义。叔本华不反对后两种观

① 转引自《哲学译丛》，1982年第6期，第59页。

点，而是集中批判了第一种观点。叔本华说，斯多噶学派强调德行的目的在于获得幸福。实质上他们所倡导的是一种特殊的快乐论。这种快乐论是以幸福为目的的，以理性为基础的。因而斯多噶学派提供的人生观只是形式上的。"原来斯多噶派的伦理学在发生上，本质上就根本不是讨论道德学说，而只是理性生活的指南；〔他们的〕目标和鹄的是通过心神的宁静而得到幸福。"① 这种观点其实质是把生活带进概念，或是用概念去代替生活，似乎只要使用理性，就能摆脱人生的重负和痛苦，就会产生极乐。叔本华认为，斯多噶学派所提供的那种完全宁静、自足、极乐的态度是乐观主义的典型表现。这恰好同人生的本质相矛盾。按照叔本华的看法，要想生活而又没有痛苦，这是一个十足的矛盾。②一切乐观主义的学说都具有这种矛盾。这种矛盾又是乐观主义所不能摆脱的。这就是叔本华的结论。叔本华所说的矛盾是他本人虚构出来的。因为他把人生的本质看作是意志，意志在人生的具体表现就是痛苦。所以按照他的先验概念，叔本华杜撰了乐观主义哲学的内在矛盾。

叔本华认为，斯多噶学派的观点在莱布尼茨、斯宾诺莎那里有了进一步的发展。叔本华对莱布尼茨哲学深恶痛绝。在他看来，莱布尼茨的理论体现着一种乐观主义的态度，主要表现就是认为我们所处的世界是所有可能的世界中最好的一个。③叔本华反驳说，这个世界根本不象莱布尼茨所描绘的那样，而是所有可能世界中最

① 《作为意志和表象的世界》，第136页。

② 同上，第142页。

③ 参见《人生的智慧》，第72页。

坏的一个。这个世界就是意志的角斗场。莱布尼茨想把乐观主义的体系赋予这个世界，只是为了使这痛苦的世界蒙上一层虚假的光环。

叔本华有时也提醒人们，不要以为历史上的各种学说都是乐观主义的。在他看来，基督教教义就是反对以乐观主义观点去解释人生的。从基督教的原罪观点看，所谓世界的概念不过是灾难的同义语而已。基督教讲的原罪等同于叔本华本人所讲的意志。人生来就受意志的驱使，从这个意义上说，人的原罪就是意志的原罪。所谓解脱也就是对求生意志的否定。叔本华说，原罪与解脱之说就构成了基督教核心的伟大真理，这就提供了对人生的基本解释。基督教的观点表明了人生的处境是不幸的，人的本质属于恶的方面。①叔本华还提到了休谟，认为休谟的怀疑论对理性主义和乐观主义无疑是巨大的嘲讽。他说休谟："以其无可辩驳的，然而是和我的论证完全不同类的论证，指出了这个世界的悲惨的状况和一切乐观主义的不值一驳。"②叔本华从自己的理论需要出发高度评价了康德的观点。从总体上来说，康德哲学的基本倾向是乐观主义的。叔本华说，这种观点是缺乏理论说服力的。但康德对于伦理学仍有伟大的理论功绩，这主要表现在他从伦理学里剔除了所有的快乐论。叔本华认为康德的工作构成了对一切乐观主义否定的起点。

可以把叔本华对乐观主义学说的批判看作是他确立悲观主义人生观的思想准备，同时也是他全部哲学内容

① 参见《作为意志和表象的世界》，第558页。

② 转引《哲学译丛》，1982年第6期，第59页。

不可缺少的组成部分。这一批判同叔本华对理性主义的否定是吻合的。叔本华对乐观主义的批判从某种意义上说表明了资产阶级在上升时期所赞奉的理性时代的破产。

尼采赞同叔本华对乐观主义的批判，指出他的批判是深刻的。正是由于这一缘故，尼采把叔本华称之为“教育家”。

尼采指出，苏格拉底可以说是乐观主义的最初代表。苏格拉底把知识的获得看作是人的最高使命，从而体现出力图占有这种知识之网以把握这个世界的强烈欲望。尼采说，在苏格拉底身上体现着两种似乎相互协调的理论精神，这就是理性主义与乐观主义。这两种理论精神是一体的。尼采把它称之为“苏格拉底式认识的快乐。”尼采指出：“苏格拉底是理论乐观主义者的原型，他相信万物的本性皆可穷究，认为知识和认识拥有包治百病的力量，而错误本身即是灾祸。深入事物的根本，辨别真知灼见与假象错误，在苏格拉底式的人看来乃是人类最高尚的甚至唯一的真正使命。”①苏格拉底式的乐观主义也就是一种贪得无厌的求知欲。这种乐观主义本质上似乎受到理性与科学的强烈鼓舞，认为科学与理性能够解决世界上的一切问题。

尼采认为，乐观主义有着不同的理论表现形式。他把苏格拉底式的理论型乐观主义称之为肤浅的乐观主义，把基督教乐观主义称之为浅薄的乐观主义。在他看来，所谓肤浅的乐观主义是把求知作为人生的基本使命，以为这个世界唯有知识最重要，知识不仅能占有外

① 《悲剧的诞生》，第65页，三联书店1986年版。

在的自然界，而且还能塑造幸福的生活方式。这种乐观主义只是停留在表面现象上，因而是肤浅的。尼采说，知识是有其适用的限度的。这就好象科学的领域有无数圆周的点，逻辑与知识只是在这样的圆周中不断地兜圈子，而无法深入到实质所在。由此可见，隐藏在知识的逻辑本质中的乐观主义在这界线上触礁崩溃了。这种乐观主义之所以是肤浅的，就因为它根本不触及人生的问题。

基督教的乐观主义是浅薄的。尼采指出，基督教的实质是确立人行动的道德基础，设立人安身立命的根据。基督教观点实际上就是人行动的准则。基督教教义把人的眼光从现世生活移到未来王国的领域，也就是为现实生活的人提供心灵的慰藉。按照尼采的观点，基督教所提供的人生图景就是给人以所谓虚幻的未来幸福的前景。这种乐观主义是浅薄的。基督教乐观主义之所以是浅薄的，就因为它是以虚幻的未来去谈论人生的问题。

尼采还指出，乐观主义通常表现为理想主义的理论形式。尼采认为，乐观主义的思想产生的一个重要根源就是认为人类乃至社会是一个不断进步的过程。在他看来，时间的推移不意味着进步的必然性。一切理想目标都是虚假的，一切理想主义都是欺人的。尼采说，“理想总是对现实的诅咒”，“那扑朔迷离的‘理想主义’才是我生命的真正祸害，……当我差不多绝望时，才开始省悟到自己生活的致命伤——‘理想主义’。”尼采认为，一切乐观主义的前提必然是设立某种理想的目标。所以乐观主义与理想主义有着必然的逻辑联系。

尼采得出结论，无论是肤浅的乐观主义，还是浅薄的乐观主义，都没有正视人生问题。叔本华高于前人之

处，就在于他撕去了蒙在人生观问题上的乐观主义的面纱，揭示了人生的悲剧性特征。尼采说，这正是叔本华人生观的深刻之处。可见，他的思想是同叔本华悲观主义人生观一脉相承的。

从同样的悲观主义立场出发，尼采赋予了叔本华人生观所没有的新的内容。尼采承认人生的悲剧性，但又不同意叔本华关于人生的消极结论。尼采认为，在承认人生的悲剧性前提下，还要看到生命的不断进取的过程。“不管现象如何变化，属于事物之基础的生命始终是坚不可摧的和充满欢乐的。”①尼采说，叔本华的人生观是消极的悲观主义，而他的人生观是一种积极的深刻的悲观主义。

似乎可以这样概括，叔本华人生观是“无为的”，尼采的人生观则是“行动的”。他们都强调人生的悲剧性，这是共同的。而对人生采取何种态度，叔本华与尼采是有分歧的。

充满痛苦的人生

叔本华把人生观上的乐观主义与悲观主义的对立归结为在伦理学上的幸福与痛苦的对立。在他看来，悲观主义人生观的前提和基础就在于现实乃是充满痛苦的世界，人生是充满痛苦的人生。叔本华悲观主义人生观简要地说就是痛苦的人生观。

把人生看作是痛苦的是叔本华把意志主义观点贯彻到对人生解释的一个必然结论。这一结论和前提之间的

① 参见《悲剧的诞生》，第7节。

联系是合乎逻辑的。在叔本华看来，整个世界乃至人的全部活动都可以归属于意志的支配。所以整个活动本身都以意志欲求作为根本的动力。欲求与意志体现着需要，满足意志欲求的过程就是满足需要的过程。叔本华解释说，从人的身体直观到世界的各种存在物，其面临的基本课题就是要满足自身需要，以便使自身能够生存下去。这种满足需要的过程就产生了各种复杂的意志活动。叔本华在形而上学的普遍意义上论述道，“每一个这样的活动，根本只是这里呈现着的意志的一个样品、一个标本。至于是哪一种样品，以及动机所有的和赋予这样品的是什么形态，那都不是重要的，而只是根本有所欲求，以哪种强烈程度而有所欲求，才是这里的问题。”①显然叔本华认为这种观点具有极为普遍的意义。而把意志的根源和意志的显现看作是分裂的，这也就有可能去设立人的存在与本质的相互对立的理论根据。叔本华正是基于这样的考虑去思考人生观问题。意志是世界的本质，那么欲求就是人活动的根源与动力。

在这里，叔本华在谈到人的问题时，把需要作为人活动的动力，他力图从人的自身出发，从人的某种感性基础出发去解决人的问题。叔本华的这种提法受到唯物主义者费尔巴哈的高度赞扬。但是，叔本华所理解的需要只是他所说的意志和欲求，是人生所具有的自然因素，这就没有看到人满足需要的社会历史性。因而同费尔巴哈所说的感性生活一样，具有抽象性质。

叔本华进一步指出，一切欲求既然皆出于需要，都

① 转引《哲学译丛》，1982年第6期，第57页。

是满足意志的活动，那么人生必然是痛苦的。因为欲望按其实质来说就是痛苦。所谓痛苦只是意志“由于横亘于意志及其当前目标之间的障碍，所受到的阻抑。”①欲望总是无穷的，而对欲望的满足总是暂时的、有限的、相对的。当一种欲望被满足后，必然会产生新的欲望。欲求贯穿在各种具体欲望之间，因而在欲求与未达到欲求目标这一过程中间的人生必然是痛苦的，叔本华认为，“欲求和挣扎是人的全部本质，完全可以和不能解除的口渴相比拟。但是一切欲求的基地却是需要，缺陷，也就是痛苦；所以，人从来就是痛苦的。由于他的本质就是落在痛苦的手心里的。”②痛苦必然伴随着人生，人生是一种挣扎，是为满足欲求所做的各种努力，那么痛苦就是无终止的，无法衡量的。从意志到欲求，从欲求到各种欲望的不断更替，这就是叔本华关于痛苦人生观的基本论证线索。

要把痛苦与人生不可分割地联系起来，叔本华还需要解释和说明痛苦与快乐的关系问题。所谓快乐和痛苦的关系如何就成为叔本华人生观确立的关键所在。叔本华承认有某种幸福和快乐的存在，但是他认为，幸福有其消极性质。换言之，叔本华把幸福和快乐作为痛苦的一个发展环节，它并不是与痛苦对立的，而是包含在痛苦之中的。按照这种解释，所谓幸福和快乐只是人的一种愿望。这种欲望是以缺陷存在为前提的。缺陷就是欲求，因而愿望实际是痛苦的某种变形物。人们追求快乐和幸福的目的在于消除痛苦，然而叔本华却遗憾地告诫人

① 《作为意志和表象的世界》，第424页。

② 同上，第42页。

们，这种努力除了改变痛苦的形态外，再也作不出什么。所谓快乐不过是痛苦的消极性休止。

把幸福与痛苦联系起来加以探讨，这种理论努力早在叔本华之前就有所体现。例如，伊壁鸠鲁的幸福主义就曾强调，理性的心灵宁静就是幸福，反之就是痛苦。近代哲学家斯宾诺莎也提出无知是痛苦，有知则是幸福的观点。在以前这些论述中，幸福与痛苦这两个概念处在同一理论层次上，是相互对立的。叔本华的观点则抬高了痛苦这一概念的普遍性，使之上升到形而上学的意义上，而将快乐作为痛苦的一个发展环节或特殊发展阶段。在他那里，痛苦已经超出了通常的经验范围，而成为一个先验的概念。①

齐美尔在分析叔本华这一观点的实质时指出，叔本华在论证这个问题时采取了两种根本不同的尺度，一是经验的尺度；一是形而上学的尺度。②当他把痛苦与快乐加以比较时，涉及到了经验问题；当他设定痛苦本身包括快乐时，又关涉到形而上学的问题。事实上，二者本身又是矛盾的。这一矛盾正是叔本华提出的意志与表象这一矛盾的进一步展开。叔本华的侧重点在于用形而上学的先验设定去解决经验范围的问题。这表明叔本华的人生观是以某种“主观的非法理论跳跃”来完成的。

叔本华从根本上否认了幸福和快乐的存在。他说，相信幸福是生命的目的，乃是最大的谬误。所谓幸福只是暂时的，是欲求之间的即刻过渡，因而痛苦对生命来说是本质的。叔本华认为痛苦是矛盾的必然表现。与意

① 参见“Schopenhauer and Nietzsche”，p53。

② 同上，p60。

志的客体化形式一样，痛苦存在于一切事物之中。这样对人来说，痛苦实际上就是欲求与期待的不和谐，就是“欲求与达到”这一矛盾的分裂。痛苦不只产生于“没有”而是产生于“想有”又“没有”这样的状况。

叔本华以惨淡的笔调勾画了他主观设想的苦难人生。他说，人生不过是一场梦。人生与睡觉时的梦相比，不过有长短的区别。当人们自身的欲求没有满足时，必然产生痛苦。当人们的某种欲望得以暂时的满足时，又会产生空虚与无聊。“任何人生都是在痛苦和空虚无聊之间抛来掷去的。”“人生是在痛苦和无聊之间象钟摆一样的来回摆动着；事实上痛苦和无聊两者也就是人生的最后两种成分。……在人们把一切痛苦和折磨都认为是地狱之后，给天堂留下来的除闲着无聊之外就再也没有什么了。”①叔本华举例说，一切作品在描绘痛苦、灾难时之所以如此逼真形象，就因为它是生活的真实写照。例如，但丁在《神曲》中淋漓尽致地叙述了地狱生活，而当说到天堂时，他就没有什么话可说了。其根源就在于人世间根本没有所谓的天堂。

痛苦虽然是一切生命的本质，但是世间唯有人的痛苦程度最深。真正的痛苦只是由于人具有了认识的明确性才有可能出现。这就是说，人具有认识，能够通过认识之光照亮意志欲求的各种活动，因而产生更深层的痛苦。一个人的智力愈高，认识愈明确，他本身就愈痛苦。知识与痛苦是成正比例的。在这里，叔本华提出的论点蕴含着现代西方哲学在其后发展过程中很多重要的因素。

① 参见《作为意志和表象的世界》，第431页、第427页。

叔本华认为，虽然痛苦是不可避免的，但欲求之间的具体目的是可以不断传递或转化的。生命是欲求的流动，也是痛苦的展开，这里实际包含着尼采后来借以发挥的人的超越性的思想。叔本华把痛苦与知识作一比较后，认为知识和认识的提高必然加深痛苦。这样理性尽管不是造成痛苦的根源，也是加深痛苦的一个原因。这就提出了人的内在分裂性问题。同时人的内在分裂恰好表明了人的异化。这样，人的异化的客观原因就被叔本华一笔抹煞了。这个观点在后来许多西方人本主义思想家那里得到了发挥。叔本华认为，痛苦属于典型的人的个体范围，从痛苦的深度可以看到个性的深度，只有完备的个性才能经历痛苦。因此，痛苦作为一种深刻的灵魂之苦，成为了实现完整个性的必然途径。这个观点也为尼采所继承，并且具体地运用到他所确立的超人身上。

把痛苦看作是人生的必然境遇，这就必然得出关于人生的悲观主义结论。叔本华说，人生就总体来说，总是带有悲剧的意味，而只是在细节上才具有某种喜剧的色彩。叔本华的人生观潜在地表达了这样的理论意图，人不可能处在宁静的幸福之中，人根本不能达到完全和谐的状态。对于人来说：康德那种绝对命令是不存在的，人也不能通过先验的绝对命令达到内心的宁静。黑格尔的绝对观念也是不存在的，人根本不可能在经过正反题后达到某种预先的理想的和谐。人是矛盾的产物，这种矛盾的表现就是生活的痛苦，这或许就是克尔凯郭尔所讲的非此即彼的含义。因此，每个人正因为他是人，或者确切地说他不能是完整的与和谐的人，所以在他变成人的过程中，在他的人生道路上，必须要经受痛

苦。人只能是通过感受生命的痛苦，才能赋予生命以某种意义。这一观点由诺瓦利斯首提，经过叔本华的系统发挥，到尼采那里得到了完成。

我们之所以说尼采的人生观基本倾向是悲观主义的，原因就在于尼采从新的角度发挥了叔本华的痛苦的人生观。尼采认为，肯定人生的痛苦，这种人生的态度是真实的、深刻的。他尤其强调叔本华所提出的痛苦对人生的重大意义，强调痛苦是生命不可缺少的组成部分，没有痛苦的人生不是真实的人生，人只有在痛苦的人生中才能感受到人生的欢乐。

在尼采的人生观的论述中，叔本华的形而上学设定的痛苦与欢乐的关系并没有发生本质的变化，尽管尼采的某种提法有些更改。在尼采看来，人生本质上是受着意志控制的，这必然表现为人生的悲剧性。尼采认为，叔本华提出的这一观点是值得肯定的。

从理论的内在含义分析，实际上叔本华也谈到了痛苦对人生的意义，不能全然把叔本华的人生观看作是对痛苦的否定。叔本华在谈到意志的否定与肯定这一矛盾时，也认为痛苦是一种“神圣的力量”，通过痛苦，才有可能知晓人生的意义。尼采同样认为，痛苦对人生具有重要的意义。我们是否可以这样概括，尼采的人生观实质上是在总体否定中包含着某种部分的肯定，在总体的绝望中仍保留着局部的希望。从总体来看，人生的悲剧性似乎是命中注定的、不可更改的，这就是尼采之所以认为叔本华悲观主义更为真实的基本原因。然而这并不能排除个体通过自己生命的创造性活动给予人生以某种肯定价值。对尼采来说，痛苦或许是个体对人生领悟的起点，是意识到人生意义的前提。与叔本华哲学相

比，尼采给自己的人生观抹上了几许貌似“乐观”的色彩。

尼采最初是以人生悲剧这一概念来代表痛苦的含义的。从其理论的最初表述开始，尼采的观点就体现了这样的特点即在接受叔本华悲观主义的同时，又提供了自身独特的解释。尼采认为，人生的悲剧性体现在它能给人提供个体毁灭时的巨大快感。它既表现了如叔本华所说的在个体化原理背后的普遍的可能的意志活动，也体现了那种生命意志在现象彼岸的历万劫而长存的永生。①尼采说，人生固然不能回避痛苦，我们只能在痛苦中才能感受到生命的欢乐。“我们应当认识到，存在的一切必须准备着异常痛苦的衰亡，我们被迫正视个体生存的恐怖——但是终究用不着吓瘫，一种形而上学的慰藉使我们暂时逃脱世态变迁的纷扰。我们在短促的瞬间真成为原始生灵本身，感觉到它的不可遏止的生存欲望和生存快乐。”②尼采把痛苦与欢乐看作是一体的，感受到人生的痛苦也就感受到人生的欢乐。但是需要指出的是，尼采虽然把痛苦与欢乐看作是同在的，但从根本上来说，痛苦与欢乐不是处在同一层次上。痛苦是植根于意志这一形而上学的基础上的。

尼采说，正是在痛苦的人生中，人才能体验到人生的意义。尼采说，“人是最勇敢的兽；所以他克服了其他一切的兽。他在战乐奏着的时候，克服了一切痛苦；但是人类之痛苦是最深邃的痛苦。”③按照尼采的推

① 参见《悲剧的诞生》第70页。

② 同上，第71页。

③ 《查拉斯图拉如是说》，第87页，文化艺术出版社1987年版。

论，痛苦能够使人生具有某种价值与意义。因为尽管在痛苦的人生中，个体作出某种牺牲甚至个体完全毁灭，它也印证了永恒的求力意志本身，肯定了生命意志的整体，表明了生命力量的强大，说明了生命意志的永恒。

也正是从这个意义上尼采自称是历史上第一个“悲剧哲学家”。有些研究者认为对尼采的这种称谓也是符合尼采思想原意的。①在我们看来，这种称呼本身就其形式而言也可以成立，但问题的关键在于如何去把握尼采人生观的实质。尼采把悲剧本身从美学范围移到哲学领域，其理论意图极为明显，就是用悲剧去说明人生，同时用悲剧去赋予人生以意义。如前所述，尼采的人生观并没有消除叔本华悲观主义的影响，而且他本人甘心情愿地接受这种思想影响。当然他在接受叔本华的思想时做了一些“改造性”的工作。但这些“改造”尚不足以改变叔本华悲观主义人生观的主旨。所以将尼采说成是“悲剧哲学家”，这种说法固然可以成立，但更确切地说尼采是悲观主义哲学家。这一定义揭示了尼采人生哲学的实质。

叔本华与尼采的悲观主义人生观是基于他们个性基础上的对人生主观图解的产物。人生开始于欲求，终结于意志的否定。其间的整个过程就是人生的痛苦，虽然在这一过程中间许能感受到人生的欢乐。这种悲观主义人生观，即使是对一些现代西方思想来说，也是病态的。罗素就认为，尼采的思想只是一种疾病的症候。②叔本华的人生观只是倦怠病弱的人生哲学。

---

① 参见《悲剧哲学家尼采》，《尼采：在世纪的转折点上》等。

② 参见《西方哲学史》下册，第319页。

从悲观主义人生观去看待现实的人生，不仅看不到人生的真实意义，而且通常导致人生的毁灭。悲观主义的人生哲学不同于对待人生所采取的忧患感与危机感的态度。因为前者是否定人生，而后者则是以务实的态度去肯定人生。

从痛苦到超越

按照叔本华与尼采悲观主义人生观的看法，无论是什么人或有如何的命运，构成人生的本质的痛苦总是摆脱不了的。这种观点不过是对人生活动的一种解释和描述。然而人生哲学的功能不仅在于解释和描述，也就是说一种理论的作用不仅要提供人生的解释，而且要提供人生行动的某种手段。所以叔本华与尼采在勾画了人生的所谓“真实图景”之后，进一步揭示了人生的意义及其获取这种意义的途径。对于叔本华来说，就是不仅要描述人生的痛苦画面，而且还要找出解脱人生痛苦的某些途径。而对于尼采来说，在说明人生的悲剧性后，还要提供一条在感受到生命痛苦的同时也感受到生命欢乐的道路。这都必然会涉及到如何解脱痛苦的问题。

如前所述，叔本华人生观的基本倾向是悲观主义的，他的各种观点都建立在这个不可逾越的前提上。所以，叔本华提出的解脱痛苦的途径决不意味着在现实人生中能够摆脱痛苦，而只是认为通过这些途径能够暂时的缓解痛苦。在他看来，倘若真能消除痛苦的话，那么就是对求生意志的彻底否定。

叔本华是从个体的有限性与求生意志的整体性联系去说明摆脱痛苦的途径问题。他说，在生存的全部形式

中，“时”与“处”都是无限的，而个体所拥有的却极其有限。这里叔本华实际上涉及的是个体的生命存在能否在暂时的形式下获得某种永恒意义，叔本华对此的回答是既能，又不能。所谓肯定的结论是说任何个体的生存意志尽管表现为现象，但却通过悟性的直观去印证意志本身的存在。所谓否定的结论是说，总体性的求生意志把个体的一切努力都归于空零，化为乌有。①从个体的存在不可能去知晓永恒的意义。

叔本华把摆脱痛苦的途径的产生的可能性置于主体的内部，而不是去寻求解除痛苦的外部原因。这样，他在谈论这一问题时赋予认识以双重属性。他一方面把认识看作是与痛苦有着正比例的关系，认识的出现加深了人生的痛苦程度；另一方面又认为，当对痛苦的相应的认识，以及对痛苦原因的直观的理解出于感觉而变得明确的时候，生命也才能通过痛苦面更自觉。于是高度的明确性也就通过对痛苦原因的认识而接近解脱。这就意味着当我们感受痛苦时，由于对痛苦根源的认识，就可以看到摆脱痛苦的某些途径。

于是叔本华得出了下述结论，“根据前此〔所说〕的一切，生命意志之否定，亦即人所称为彻底的清心寡欲或神圣性的东西，经常总是从意志的清静剂中产生的；而这清剂就是对于意志的内在矛盾及其本质上的虚无性的认识。〔至于〕这种矛盾和虚无，则是在一切有生之物的痛苦中表现出来的。”②叔本华的用意十分明显。人生痛苦的根源在于意志的分裂这种矛盾，而对这

① 参见《生存空虚说》，第87页，作家出版社1987年版。

② 《作为意志和表象的世界》，第545页。

种意志内在矛盾的认识就是摆脱痛苦的途径。

叔本华指出，摆脱痛苦的第一种途径就是进行艺术创作的艺术欣赏。在他看来，在进行艺术创作与欣赏的时候，艺术家或欣赏者的主体都沉浸于艺术对象之中。叔本华把这种审美情形称之为“自失”。在这种观审的情形下，主体已经放弃了意志欲求活动，从痛苦的人生活动中得到解脱，而沉浸于无意志活动的纯粹直观之中，获得一种美的愉悦、恬静的快感。

叔本华说，艺术创作与欣赏之所以能产生这种效果，其根源在于通过艺术可以表现生命的活动变化。这里就出现了可以把生命理解为纯粹表象的可能性。由此也产生了在表象中用平静的意志毫无痛苦地去直观生命痛苦的可能性。用叔本华的话来说，美的享受与艺术产生的某种慰藉，能够填补审美主体随着意识的清晰度而上升的痛苦。就生命自在的意志而言，它本身就是一种持续的痛苦。但是假如把生命自在仅仅纯粹直观为表象，或者借用艺术的手法加以重现时，就意味着摆脱痛苦。审美与艺术欣赏会使主体产生“没有痛苦的心境”。①

但是对叔本华来说，审美的快感与心境只是暂时的。它不能从根本上摆脱痛苦，它只表明是对生命痛苦的暂时缓解。当我们从“自失”的观审中转过身来的时候，这种魔术就完结了，我们又会重新委身于人生的痛苦了。所以叔本华特别强调，真正能解脱人生的痛苦的途径就在于对求生意志的彻底否定。所谓摆脱痛苦的境界就是要达到清心寡欲无企无求，这种境界是不可动摇

① 《作为意志和表象的世界》，第274页。

的安宁，是寂灭中的极乐。也就是要走禁欲之路。叔本华说，“无欲是人生的最后目的，是的，它是一切美德和神圣性的最内在本质，也是从尘世得到解脱”。①

所谓走禁欲之路的第一步就是要断绝对外界对象的迷恋，而其中最主要的就是杜绝性欲的诱惑。叔本华说“自愿的、彻底的不近女色是禁欲或否定生命意志的第一步。”②叔本华指出，人的性欲可以说是最强烈的生命意志的肯定。就性的冲动的满足而言，就是要在种族的意义上，在把生命保持到个体死亡之后，以种族的存在把生命延续下来，它本身却是宣告个体注定要死亡。所谓性欲之所以是对意志欲求的肯定，其理由就在于它要把个体的生活痛苦以种族的方式延续下去，从而繁衍出无限的痛苦。“故说，性欲是求生意志最完全的表现和最明确的形态。……性欲是一种最激烈的情欲，是欲望中的欲望，是一切欲求的汇集。”③所以，叔本华认为，禁绝性欲是摆脱痛苦的一种方式。

叔本华又提出，除此之外另一条摆脱痛苦的途径就是默认命运所决定的痛苦。人经过命运的痛苦磨炼，以至于对人生表现出绝望，从而转向了自己的内心世界。叔本华在这里提出一个问题，这就是说一个人在痛苦中能够从自身推及到整个存在物，从而知道了整个世界的痛苦。“把世界的痛苦当作自己的痛苦，从而达到意志的否定。”④如此而已，就可以摆脱人生的痛苦。当然

① 《作为意志和表象的世界》，第220页。

② 同上，第521页。

③ 《爱与生的苦恼》，第4页，中国和平出版社，1986年版。

④ 同上，第43页。

叔本华认为，能够做到这一点的只能是少数人。

叔本华认为最高度的禁欲途径就是自愿选择绝食而死，这是对求生意志的彻底否定，也是摆脱痛苦的最好方式。叔本华说，所谓禁欲即放弃求生意志，不是主张去自杀。自杀不过是一种“愚蠢的行为”。因为，自杀只是作为个别现象的自甘毁灭。自杀不是对求生意志的否定，而是以一种特殊方式对求生意志的肯定。自杀的根源在于自身的欲求没有满足，以这种形式去逃避生命的痛苦。它从反面肯定了求生意志。叔本华本人不赞成自杀的方式。他认为自愿选择的绝食而死，是对求生意志的最自愿，最彻底的否定，因为它连生物摄取营养的意志也否定了。只有做到这一点，才能彻底断绝求生意志的欲求，做到对求生意志的否定。这样，“随着自愿的否定，意志的放弃，……一级又一级的形式多样性都取消了，随意志的取消，意志的整个现象也取消了；末了，这些现象的普遍形式时间和空间，最后的基本形式主体和客体也都取消了。没有意志，没有表象，没有世界。”①这就进入了叔本华所说的“无”。“无”是叔本华人生观的最后结论，也是摆脱人生痛苦的最终归宿。这一状态也就是佛教所说的“涅槃境界”。由此可见，叔本华的悲观主义人生观糅进了东方佛教的某种思想因素。

对“无”这个概念，叔本华并没有详细的说明和论证。从叔本华的论述中可以看出，他所说的“无”有佛教讲的物我合一的含义，但又不尽然。如果按前一种含义推论的话，叔本华哲学实质上就暗含着一个矛盾，即

① 《作为意志和表象的世界》，第562页。

如何从意志欲求的"有"到否定意志的"无"，这个"无"就其本来意义上是不应包含意志的"有"的。如果这是叔本华的原意的话，那么所谓物我合一就是一句空话了。

从有与无的关系去论证哲学的思想家自古不乏其人。但大多数思想家都是从有与无的二者界定去展开哲学论证的。黑格尔从无推论到有，无是绝对观念发展的一个逻辑环节。萨特认为人的存在就是一种"虚无"，他赋予"虚无"以一种超越性的特征。叔本华则用有与无的关系去说明人生观问题，人生的目的就是返归到"无"之中。他所说的"无"就是指人生的绝对空虚，这是一种彻底的虚无，也是对人生最终绝望的表现。叔本华悲观主义人生观最后走向了禁欲主义和虚无主义的道路。

尼采认为，叔本华对人生的分析和揭示是可取的，但他罗列的所谓超越痛苦的途径及其在人生观上得到的虚无主义看法是应当否定的。尼采把这称之为"死的说教"。所以从总体上来说，尼采认为叔本华并没有提供某种理想的超越痛苦的方式。他所说的摆脱痛苦的途径从根本上并没有解决任何问题。尼采想要在新的基础上解决超越痛苦的问题。

与叔本华观点相同，尼采认为人生的痛苦根本无法回避，力图回避痛苦不能真正解除痛苦。这不过是对自身一种空洞的自欺欺人的慰藉，是庸人的幻想。叔本华的深刻之处在于看到了人生的痛苦，叔本华的致命弱点在于要摆脱痛苦。这种"可贵的想法"的结局不过是对求生意志的否定。尼采认为，如果重新解释叔本华的观点，就有可能找到不是摆脱而是超越痛苦的方式。

对尼采来说，摆脱是在意志活动之外去看待意志，超越是在意志活动之中去体验意志本身。解决问题的关键就是赋予意志以新的内容。尼采认为，单纯把意志看作是求生活动，就必然得出消极无为的结论。意志不仅表现为生命的求生活动，因为生存已经是生命活动的前提了，而且生命决不会由于个别个体的不能生存而从世界上消失。尼采说，生命的意志乃是表现生命力量的意志，它应当是一种求力活动。如果把意志单纯理解为求生，那么人生的痛苦就是注定不可改变的。正因为求力意志包含着生命的求生活动，那么人生也包含着痛苦。但求力意志不能完全归结为求生意志。求生意志体现为痛苦，求力意志就意味着在痛苦中去超越，所以求力意志是为了增长优越性，扩展支配权，追求的是生命得以超越自身的力量，也正是在这样的过程中，感受到人生痛苦的同时，也就体验到人生的快乐。尼采说，"一个生命体首先想要发泄其力量——生命本身就是求力意志——自我保存是它的间接的通常的结果之一。"①对尼采来说，意志既然是一种求力活动，它就不是消极的，而是积极的，具有创造性的。生命的快乐就体现在这种创造活动中，体现在与痛苦抗争的体验之中。"只是生命所在的地方，即有意志；但是这意志不是求生之意志，——我郑重地告诉你——而是求力意志！许多东西是被生物视为高于生命的；这种辨别就是求力意志的作用。"②

正是在对意志的重新解释中，包含了尼采力图在痛

① 《快乐的科学》，第8页。

② 《查拉斯图拉如是说》，第138页。

苦中实现超越的目的。这就是说，尼采在吸取了叔本华的观点这一前提下，提出了超越痛苦的主张。

从另一个角度来考察，尼采在他毫无内在逻辑性的纷乱陈述中，也谈到了超越痛苦的具体途径。在他看来，叔本华提出的诸种方式只有艺术的方式才能实现这种对痛苦的超越。他不同意叔本华所说的艺术创作与鉴赏对摆脱痛苦的暂时意义的观点，强调以一种审美的人生态度去对待生存活动，这就体现在尼采试图创立一种“审美形而上学”去解决超越人生痛苦的问题。

尼采对历史上三种人生观加以比较，认为这三种人生观中，唯有希腊人的艺术化人生才是正确的道路。生命只能通过艺术才能得到拯救。用尼采的话说，艺术可以看作是生命的最高使命和生命本来的形而上的活动。艺术是生命最强大的动力，它本身是生命的伟大兴奋剂。尼采认为，通过艺术可以悲剧性地表现人生，从而在痛苦中感受到人生的欢乐。

叔本华把人生的最后目的看作是对“无”的顿悟，是否定意志的神秘境界。这种境界就是宁静寂灭。尼采用艺术的途径与方式去说明人生，认为意志永远处在生成变化之中，这种生成变化就是创造。在这种生成变化中，个体虽然可能毁灭，却证明了求力意志的创造活动。这就使个体在暂时性的存在中获得永恒的意义。“甚至在生命最异样最艰难的问题上肯定生命，生命意志在生命最高类型的牺牲中为自身的不可穷尽而欢欣鼓舞”，①也正是在这种方式中，尼采实现了所谓对痛苦的超越。

---

① 《尼采全集》第8卷，第173页。

从理论的外观分析，叔本华人生观的结论在于达到对欲求的否定，这就摆脱了痛苦。尼采人生观的结论是强调对欲求的肯定，这就可以超越痛苦。二者理论的基础都是欲求，二者的人生观都是以意志为前提的。既然叔本华与尼采关于意志的观点是主观主义的，那么人生观的全部观点就包括在这样的错误前提中，由此推论出的结论也是错误的。叔本华与尼采提出的从痛苦到超越的主张也是在形而上学的思辨基础上展开的。

叔本华与尼采的人生观是以意志欲求来展开的，这是理解他们人生哲学的关键所在。从理论上指出人具有欲求的性质，还不能确定这一理论的对错。问题的核心在于如何说明欲求与人的关系，如何说明欲求在人的活动中的地位。正是在这个问题上，叔本华与尼采作出了错误的解释。首先，他们把欲求看作是人的本质，意志构成人的活动基础，这就抹杀了人的社会性特征，否认了人是社会的存在物。事实上，欲求作为人所具有的自然要素，也是以社会性的特征表现出来的。其次，人的欲求与满足欲求的手段总是在特定的社会历史条件下进行的，人的内在需要和欲求的满足总是具有历史阶段性。叔本华与尼采根本没有看到这一点，他们所说的意志是一种思辨抽象的产物。第三，叔本华与尼采所说的欲求通常是从个体角度阐发的。叔本华所说的对意志的否定，尼采所说的求力意志的活动，都基于个体的基础。这实质上是强调主观的唯我主义观点。第四，在对待欲求的态度上，叔本华提出禁欲主义，而尼采的观点则更接近生命情欲的放纵这一观点。叔本华的观点是毁灭人生，尼采的观点尽管从表面上看是肯定人生，而实质却在另一种形式中毁灭了人生。就现实角度而言，彻

底地消除欲求，无疑是破坏人生，而绝对地放纵欲求，也会形成霍布斯所描绘的人与人象狼一样的自然状态。可见，叔本华与尼采正是这两种情形的理论表现形式。

叔本华与尼采的人生观是极端悲观主义的和虚无主义的。这种悲观主义发源于叔本华与尼采那种病态的个性，却又是现代西方病态社会的理论折射。

马克思主义哲学在科学地说明人的本质的过程中，也提出了科学人生观问题。马克思主义的科学人生观是基于理性主义基础上的，体现着对人生及其未来的乐观主义态度。这种乐观主义的最重要特征就是确立符合社会客观发展规律的现实理想目标，并在现实的进程中脚踏实地地为实现这一目标而努力奋斗。个体的人生的价值和意义正是在实现这一理想目标的创造性过程中得以实现的。这种乐观主义的态度不是虚幻的，而是以科学的世界观为前提的。科学的人生观不否认人生有挫折困难的存在，而且要求人们要做好经受挫折的心理准备，并且要有忍受痛苦的坚强信念，在这一点上完全体现出现实主义的态度。叔本华与尼采的人生观从悲观主义角度去解释人生，根本不能给人提供生活的“处世药方”，只能使人陷入极度绝望，听天由命或者以自我为中心去盲目行动的可悲境地。

第七章　同情与强者的伦理学

伦理学是叔本华与尼采共同关注的理论中心，从某种意义上说，叔本华与尼采的哲学就是广义的伦理学。在他们那里，伦理学已经不是哲学的一个组成部分，而是哲学论证的中心内容。叔本华本人就承认伦理学在他的哲学中享有至尊的地位，他所开创的理论新途径就是将伦理学与形而上学紧密联系在一起加以论证。对他来说，意志的形而上学固然极为重要，但与伦理学相比，只是构成后者的理论基础。叔本华曾这样说，我的理论比斯宾诺莎有更充足的理由称之为伦理学。在尼采那里，伦理学也具有同等重要的作用。用罗素的话说，尼采"之重要首先是在伦理学方面"。"在尼采，意志不但在形而上学上居第一位，在伦理上也居第一位。"①

施本格勒在评价叔本华的伦理学时指出，从叔本华开始，伦理学研究开创了一个新的传统。康德把道德看作是认识的对象。与康德不同，在叔本华的新传统中，认识被看成是评价的对象，从而整个哲学也就变成了伦理学。施本格勒这个分析是很中肯的，也适用于尼采。在叔本华与尼采之前，伦理学原则是归属于知识论的，道德是理性与认识探讨的对象。而在叔本华与尼采那里，这个传统被打破了。道德原则不是在认识这一层次

① 《西方哲学史》下册，第311页。

上展开的，而是在价值和意义的层次上运用的。哲学被扩展成为伦理学，更确切地说成为一种人生哲学。其理论一个重要的后果就是将道德原则与形而上学的慰藉融为一体。这一方向性的转折在实用主义、存在主义、弗洛伊德主义那里获得了不同程度的承认。

无论是叔本华，还是尼采都认为，伦理学的中心不是理论问题，而是生活意义的问题。因为伦理学所涉及的“是人的行为，是和每人直接有关的题材，没有人能够对之漠不关心或无所可否。”一切问题都可以归结为伦理学问题，而伦理学问题又可以归结为人的活动及其意义问题。在解释这个问题时，叔本华与尼采把意志的形而上学彻底贯彻到伦理学问题上，用意志去说明人的行为，去解释生活的意义。叔本华说，“根据我们整个的看法，意志不但是自由的，而且甚至是可能的。从意志出来的不仅是它的行为，而且还有它的世界，它就是怎样的，它的行为就是为怎样的，它的世界就显为怎样的。两者都是它的自我认识而不是别的。它既规定自己，又正是以此为规定这两者，因为在它以外再也没有什么了，而这两者也就是它自己。只有这样，意志才真正是自主自决的。”①这就表明，叔本华的伦理学完全是以意志为立足点展开的。尼采坚持这一看法。

叔本华与尼采伦理学的前提都是把两种知识对立起来，一种知识表达对客体对象的科学认识，一种知识是渗透于存在意义之中的道德经验。他们都力图用后一种道德经验去吞没前一种知识。以此为根据，叔本华批判了康德伦理学。叔本华认为，康德伦理学虽然意识到从

① 《作为意志和表象的世界》，第373页。

道德本性入手，可能通向自在之物，但他的伦理学的前提却是建立在理性基础上的。伦理学对于康德来说，只是确立某种抽象的绝对的普遍命令。因而叔本华认为，康德的伦理学是无根据的形式主义的道德空想。这是神学的另一种表达方式，神被绝对命令所取代了。叔本华强调，必须从人的内在意志出发，才能说明人的活动及其意义，这才是"真实的"伦理学。尼采虽然在伦理学其他方面同叔本华有分歧，但在这一基本点上是赞同叔本华的。

叔本华与尼采的伦理学具有不同于以往理论的更为宽泛的范围。他们的伦理学可以称之为现代西方人本主义思潮的一种典型形式。正因为如此，他们的观点也包括了现代西方哲学具有启迪意义的某种因素和固有的缺陷。叔本华与尼采在伦理学问题上的基本点大致包括下述几个内容：其一，他们都强调以意志形而上学为基础建立广义的伦理学。以往的伦理学都建立在理性主义基础上，不仅不能揭示人生活的真实意义，还给人生设立了一个虚幻的目标。其二，他们都强调自由问题。叔本华认为，自由是个体原有的本质，是神秘的精神基原。尼采则强调自由是人的本质，是人存在的基本特征。在是否倡导意志自由的问题上，叔本华与尼采都持否定的态度。其三，他们都强调道德的恶的方面。在叔本华看来，道德的恶根源于人的欲求，恰好证明了生命的根本利己主义性质。人本质上是利己的、自私的。尼采虽然声称要超出善恶之外，但实际上不过是推进了叔本华关于道德的恶的思想，并赋予了某种极端化的解释而已。其四，他们都强调在实施道德责任时精华的作用。叔本华认为，真正的超越个体化原则而进入较高尚道德

水准的人只能是少数的天才。这些人借助于理性能动性这一特殊机制，来实现道德的精神特殊化。尼采则更加突出了精神贵族在道德实施中的作用。道德活动成为“超人”的为所欲为的活动。所以苏联关于叔本华伦理学著名研究者恰内谢夫正确地指出：“叔本华的伦理学（广义上的）是从‘理性自律’发展到‘超人姿意妄为’，从康德发展到尼采的一个过渡阶段，因为它取代了形式主义的绝对命令而成为生命和理性所追求的目标。”①

然而叔本华与尼采的伦理学又表现出某种根本的差异。叔本华伦理学突出的是同情，尼采伦理学强调的是强者。叔本华认为，人一旦看穿了个体活动受欲求支配的“个体化原理”，就会从整体上意识到人活动的根源在于意志，这样就会产生某种普遍的同情。这种同情就是要在自己的人生痛苦中体验到他人的痛苦，并且将他人的痛苦转移到自身之中。同情源于对意志的总体认识。所以叔本华伦理学的最新发明就是“同情”。②

尼采对叔本华的同情伦理学进行了批判。因为崇尚同情，只能导致人的生命退化，其结果必然是顺从命运，在彼岸的世界中去寻求慰藉。尼采受到达尔文生物进化论的启发，提出真正的伦理学应当是强者伦理学。强者的道德如果说存在的话，那也是超出现时的善恶道德之外的。尼采直言不讳地说：“我把生活分为两种类型，一种是奋发有为的生活，另一种是堕落的、腐化的软弱生活。”③与此相适应，必然出现两类人，一

① 参见苏联俄文版杂志《哲学问题》，1988年第2期。

② 参见《叔本华》，第118页。

③ 参见《求力意志》，第544节。

种是强者，另一种则是弱者。尼采强调在这个问题上恢复等级制度是极为必要的。

叔本华与尼采的伦理学观点是一种抽象的道德说教，始终停留在唯心主义的思辨水平上，没有超出非理性的形而上学的范围。

重新界定意志自由

叔本华与尼采的伦理学的基本前提是意志形而上学体系，他们伦理学的一个理论逻辑起点就是要解决西方思想史上一个棘手的问题，这就是意志自由。

意志自由概括起来可以表述为自由与必然的关系问题，具体地说，人是受必然制约的，即用决定论立场去说明人的行动，还是把人看作是自由的。这个问题是西方整个伦理学发展的中心问题，无论哪个思想家如何建构自己的伦理学观点，都会从不同的角度涉猎这个问题。由此，叔本华认为意志自由问题是近代哲学中两个最深刻和最困难的问题之一。

在对意志自由的理论态度方面，叔本华与尼采的观点是一致的。从表面现象看，叔本华与尼采既然强调意志的至高无上的形而上学性质，必然可以推论出其关于人的基本看法，是把人的本质看作是意志自由的。其实质则是叔本华与尼采都是力图在意志的基础上重新界定和解释意志自由问题。然而，我们又不能据此认为，叔本华与尼采都全然主张必然的决定论。从更深层的理论意图分析，叔本华与尼采关于意志自由的解释是将自由与必然重新"结合"的一种方式，虽然这种"结合"并不是成功的。这种理论意图可以在对近代西方哲学思想

发展的粗略勾画中清晰地呈现出来。

近代哲学在批判中世纪基督教神学中，开始以各种方式恢复人的本来地位。这种“恢复”也是一种创新，涉及到人的本质与意义问题，实质就是如何解释人所面临的必然与自由问题。近代哲学在这个问题上有两种基本主张，其一是认为人注定是自由的，人的本质就在于意志自由；其二是认为人受必然性决定，不可能是自由的。这就可以看出，两种观点是从绝对对立的立场提出来的。这种自由与必然的二律背反典型地体现在康德哲学关于理论理性与实践理性的非共存性和对立上。这就是叔本华与尼采构造其伦理学时的理论发展的现状。

如前所述，叔本华对康德哲学的态度是双重性的。这种双重态度又集中反映在叔本华对康德伦理学的理论承继关系上。从基本立场上看，叔本华断然否定康德的先验伦理学。他认为康德先验的伦理学是无法填平的哲学谬误的深渊，是一种毫无根据的假设，又是神学道德的改装表现。叔本华认为，康德把道德原则和道德基础混为一谈，这必然导致用道德的绝对命令观作为道德原则的依据，实际上这种绝对命令是抽象的，使道德原则无从依据。

叔本华对康德伦理学基础的否定可以归结为两个密切相关的论点。其一，必须反对从理性推论出道德。理性与美德是不同的，道德的基础是意志；其二，康德的道德基础是形式主义的，缺乏现实的内容。

叔本华特别将康德四个二律背反的第三种理论形式提出来，并赋予了新的解释。在他看来，第三个二律背反所谈到的自由与必然的关系可以称之为是全部伦理学争论的理论轴心，它是叔本华哲学与康德哲学的一个真

正联结点。对叔本华来说，康德在自由与必然的关系上坚持二律背反的不可知论立场是不足取的。叔本华从新的角度来解释康德的第三个二律背反，从而提出了他对意志自由的新的界定。“叔本华的批判立场的总的表现。在于对蕴涵于道德中的必然性问题的理解，他试图在意志自由问题的认识领域内对这一问题作出解答。”①

叔本华指出，主张绝对的意志自由是错误的。他从各方面批判了意志自由的观点。

叔本华说，自由这个概念可以从三个方面去规定。他把自由分为物质的、理智的、意志的这三种形式。②在叔本华看来，自由的基本规定实质上是指一种与意欲密切相关的不可分割的能力。所以问题的全部症结就在于意志本身是否是自由的。在这里需要注意的是，叔本华关于意志自由的论述已经包括了他对意志的全部说明，不同于近代哲学家所说的意志自由是在理性基础上的精神自由。叔本华认为，近代哲学家所说的意志自由实际上是主张非决定论的观点。如果接受非决定论观点，也就把人的活动看作是绝对的选择，这同意志对人的制约观点是相矛盾的，因为叔本华强调，这种意志自由的观点是荒谬绝伦的。

但是，叔本华又认为，他对以往意志自由观点的批判，不意味着他要否定意志自由。在他看来，不能简单地把意志自由等同于非决定论。事实上，意志自由和决定论观点不是绝对排斥的。③叔本华关于意志自由的

① 转引《哲学译丛》，1987年第3期，第69页。

② 参见“On the freedom of the will”，P3—9。

③ 同上，Pxii。

界定的新特点是力图将自由与必然结合起来。这种新界定的基本特征是在突出意志的必然性前提下，也不否认人的意志自由。

显然叔本华的基本立场是倾向于必然性的决定论的。叔本华认为，人的行为同自然界的其他活动一样，都有着必然性的基础，都有其产生的原因。按照他的理论逻辑，既然世界上的事物都受着根据律原则的制约，因而必然伴随着严格的决定论。叔本华曾经这样设想过，倘若世界不是被必然性所渗透和联结的话，那么会是什么样呢？根本无法设想。这种必然性的存在就是意志。意志制约着人的活动乃至自然界的一切变化。“这人格的人尽管是自由意志的一个现象，他却不是自由的，因为他已是被意志的自由欲求所决定的现象了。并且当人格的人进入客体的形式，进入根据律时，他固然是把意志的单一性发展为行为的多样性的了；但是由于欲求自身超时间的单一性，行为的多样性仍然以一种自然力所有的规律性自行表现出来。”①叔本华所说的人是不自由的根源就在于受意志的支配，所谓自然力的规律性也就是指意志的必然性，至于人的意志自由不过是现象的表现形式而已。

站在这个立场上，叔本华批评了以前将自由与必然绝然对立的思想观点。他们各自的理论缺陷是，在谈到认识问题时，突出了客体的认识，忽略了关于主体的作用；而在谈到欲望问题时，又表现为相反的倾向。这个缺陷在前者表现为决定论立场，在后者又表现为自由论立场。②至于神学家所说的意志自由，不过是论证上帝

① 《作为意志和表象的世界》，第396页。
② 参见“On the freedom of the will”，P65—90。

存在的一个论据罢了。

叔本华对绝对意志自由的否定体现了在人的问题解释上的决定论立场。这一观点受到唯物主义者费尔巴哈的高度赞扬，认为叔本华说得对，叔本华的观点也暴露出以往哲学家关于意志自由的理论缺陷，因为自我意识所设定的意志自由只是空洞地面对一切的设想，而不能反映人的欲求总是一种面对客体的具体活动。这一观点区别于神学与唯理论关于人的解释。前者是用人之外的“神圣”存在作为依据。后者是用类的抽象逻辑去说明人，二者共同之处就在于用人之外的存在去说明人本身。而叔本华认为，所谓必然性只能在人这一本体之内去设定。“在有任何认识之前，人便已是他自己的创造物”。①用叔本华的语言来表述，意志作为“万物的实体”、“万物的内在本质”，是人乃至自然界表现形态万千的必然性的根据。在这里，我们不难看出，叔本华这种必然决定论原则的立足点是以意志主义和非理性主义为基础的。

既然意志是人的活动的根据，是人的必然性基础，那么意志的必然性同人的意志自由是如何结合的呢？这个问题的另一种说法是，人都受意志的制约，而为什么在现实的活动中又表现为不同的具体形态呢？叔本华解决这一问题的根本途径就是他提出的性格理论。叔本华将决定论与自由结合起来的唯一方式就是把自由归结为人的性格。②性格是一切行为的根据和基础，如同自然界中的力一样起着作用。性格本身又是个体化的、是独

① 《作为意志和表象的世界》，第402页。

② “On the freedom of the will”, Pxii.

特的，每个人都有自己的性格，从而在现象领域体现出人的意志自由。

叔本华借助于康德的术语，对性格进行了分析。他指出，人的性格可以分为悟知性格与验知性格。所谓悟知性格是超时间的，是不可分的和不可变更的意志活动。如意志活动是在时间、空间和根据律的一切形态中展开了的、分散了的，这种现象就是验知性格。悟知性格是没有根据律所制约的意志，验知性格则是由悟知性格所规定的。叔本华说："大自然中每一物都有它的一些力和物性，这些又在一定的作用之下起一定的反应而构成每一物的特性。与此相同，人也有他的性格，而动机又以必然性而从这性格中导出行为。人的验知性格就是在这行为方式中显露出来的，但人的悟知性格，意志的自身，又是在验知性格中显露出来的，而人就是这意志自身的被决定了的现象。"①不仅如此，叔本华认为，还必须提出"获得性格"的概念。这种获得性格就是要最大限度地完整认识到自己的个性。

叔本华在这里对性格的分析，也就是要用性格将传统上自由与必然的问题结合起来。人是受必然性的意志所决定的，从这个意义上说人没有自由，人是非自由的。人又有其独特的性格，每个人的性格都是一个特殊的规定，人与人之间会表现为巨大的差异。这种独特性与差异也就是叔本华所说的意志自由。

尼采在对意志自由的批判中，虽在某些细节上有别于叔本华，但其基本立场却是同叔本华一致的。同叔本华一样，尼采用意志的观点去解释人的本质及其活动，

① 《作为意志和表象的世界》，第394页。

进而得出结论，人根本没有超验的自由。尼采指出，归根结底人的一切欲望都是有必然性原因存在的，不过这种必然性原因只是没有被我们所意识到而已。宗教所宣扬的意志自由实际上是把罪恶的责任推到个人身上，从而为上帝的存在辩护。古典哲学所宣扬的意志自由不过是一种空想的绝对命令，它所起的作用就是制约和阻碍人的发展。尼采全部批判的核心是强调意志的必然性，这种意志的必然性就表现为生命的求力，生命的力量不同，追求力量的热情与质量的差异，也就是人的自由程度的不同。尼采以这种方式将自由与必然二者关系结合起来。

事实上无论是叔本华，还是尼采，在对传统的意志自由观点批判中，除了有某种启迪性因素之外，从根本上说都是错误的。从现象上看，叔本华与尼采都坚持所谓决定论立场。然而他们所说的决定论观点依赖的基础是极其脆弱的。叔本华肯定意志行为的必然性只是在表象的层次上才有意义，尼采强调的必然性则是以主观臆想的生命为前提的。既然叔本华认为，意志自身既不知有什么理由，也不知有什么结论，不受任何规律所制约，其本质是自律的，那么他们所说的决定论又返归到唯心主义的非决定论观点。

叔本华与尼采所作的自由与必然的结合这一尝试是在非理性主义的基础上实现的。尽管他们试图用人本身的因素来说明人的存在，但是他们都把人的内在因素绝对化抽象化，使其成为一种主观的思辨的理论设定。叔本华与尼采在批判意志自由的同时，又把自由看作是先验的。叔本华说，自由被转移到最高领域，尼采认为自由是人的本质。这都表明了他们观点的主观主义特征。

对于叔本华和尼采来说，自由与必然都是意志的派生物。

利己与同情

关于意志自由的新的界定是叔本华全部伦理学观点的理论准备。在他看来，意志既是作为必然性的存在，又是作为先验的自由，支配着人的全部活动。意志的活动在现象形式上表现为人对某种具体客体对象的欲求。也正是在这种观点的基础上，叔本华阐述了他的同情伦理学。

如果将叔本华的伦理学划分为若干推论层次的话，那么最底层的基础就是意志形而上学。无怪乎叔本华认为他的伦理学同形而上学联系得最为紧密。叔本华认为，意志形而上学是伦理学的基础，是构造伦理学的起点。舍此之外，不可能有任何真实意义的伦理学。

按照意志形而上学学说，整个自然界的本质是意志，人乃至自然界的一切都起源于求生意志，依赖于求生意志。欲求对人来说，就会造成三位一体的后果，其一就是自保。保存自身的生命是求生意志的首要条件。其二就是对具体对象的欲求，这是人生命得以维持的内在的永恒的驱动力。其三，这种不间断的欲求就是对幸福的渴望。这三个方面是一体的，不可分开的。叔本华认为，这既是意志的形而上学，又是伦理学的基础。

叔本华从意志的形而上学推论出人的行为的根源是利己的。因为意志作为欲求，支配着人的活动，利己主义就是人的一切行为的根源。人和动物一样，其主要的和根本的动机就是利己主义。这种利己主义的具体表现就

是，人的全部活动都源于自私的动机，其最终目的都是为了行为者本人的幸福和痛苦。按照叔本华的说法，每个人从生下来考虑问题的基点就是如何满足自己的欲求。而欲求的满足的非可能性就决定了人的行动从根本上来说是自私的。叔本华说，利己主义可以说是一切斗争的出发点。

叔本华指出，利己主义思想是以得到幸福为自己活动的目标的。这种幸福既是由他们意志所支配的，又是在现实活动中不可能从根本上得以实现的。利己的行为完全受动机所驱使。叔本华认为自我的存在与利己主义的存在是相互关联的，如果没有利己主义，自我也就不存在了。叔本华之所以把人看作是利己主义的，有两个方面的理由。第一，人是受意志支配的，人必然有欲求；第二，人往往以自我为中心去考虑各种问题。每个个体，“尽管它在无边际的世界里十分渺小，小到近于零，何以仍然要把自己当作世界的中心，何以在考虑其他之前首先要考虑自己的生存和幸福，何以在这一自然的立场上不惜为它这生存而牺牲一切，不惜为它自己这沧海一粟保存得更长久一点而毁灭这世界。这种心理就是利己主义，而这是自然界中每一事物本质上的东西。”①

利己或自私也可以分为不同的等级。叔本华把利己主义分为两个主要的形式。他把这两种形式称之为希望自身幸福的利己主义和希望他人痛苦的利己主义。后一种形式可以称之为利己主义的最高表现，即表现为“为了稍微增加一点自己的幸福就要毁灭别人的整个幸福和生命。”

① 《作为意志和表象的世界》，第455—456页。

把人性看作是自私的、利己的，这一观点并不是叔本华的首创。霍布斯在其社会契约论中，就提出自然状态中的人如同狼与狼一样。法国启蒙学者在论及伦理道德观时，就把人看作是趋利避害的，用自我保存去解释人的本质，把人的本质看作是自私的。叔本华的“新颖”之处在于用意志的欲求去说明人的活动。他的观点同近代思想家的看法一样有一个致命的弱点，就是抽象地设定人的本质，没有看到人的本质借以展开的社会条件和历史条件。事实上，叔本华的这些规定不过是在资本主义社会条件下人与人之间关系的真实写照。

叔本华把人的本质看作是利己的，其理论用意就在于反对传统的古典的伦理学说，推论出他的伦理学观点。叔本华认为，把利己主义同幸福的享乐主义、纵欲主义道德学说结合起来，是不能被人接受的。因为幸福主义、享乐主义、纵欲主义都没有揭示人生的真实目标，说明人生的本来意义。在这里，叔本华反对伦理学的快乐主义观点，批判了斯多噶派和伊壁鸠鲁派的伦理学，近代理性主义伦理学。他认为，追求幸福的努力实际上是不断抓住痛苦，前者总是以某种虚幻的形式出现去诱使人追求表面的欢乐。以往的伦理学的观点都是如此告诫人们的。而事实上受欲求驱使的人生根本没有真正的幸福，他永远也摆脱不了缺陷和痛苦。在这里，叔本华间接批判了利己主义，认为受到利己主义支配的人总是以痛苦的结局而告终的。

叔本华把受利己主义支配的人看作是“完全忠实于根据律而局限于个体化原理。所谓个体化原理是叔本华提出的一条基本的道德原理的人”。个体如果完全为自身的欲求所驱使，一味追求自已的快乐，而根本不顾及

别人的生存，呆板固守着他自己和所有别人之间所确定的全部区别。这种人就局限于个体化原理之中。这种人的基本倾向是利己主义的，必然导致自我中心，把自己看作是唯一真实的存在。

正是在这样的前提下，叔本华论述了道德的某些概念。他同意伦理学的基本概念是善与恶。但是以往的伦理学却没有确切地表明其内在的涵义，说明它们的本来意义。叔本华否认有所谓至善、绝对善的存在。对于他来说，所谓善的概念是相对的，“是指一客体对意志的某一固定要求的相适性”。①按照叔本华的解释，凡是能满足意志的目的的东西，都可以称之为善。善的东西是相对的，这种相对性体现在两个方面。一方面是满足意志目的客体对象是相对的；另一方面是满足意志目的方式又是因人而异的。根本不存在绝对的善。如果说有最高的善、绝对的善，就意味着存在矛盾，意味着意志的最终满足。根本不存在绝对的善。与善相反，恶就表明非义之行的倾向，体现在于其求生意志的肯定，体现为个体的利己主义倾向。

叔本华还提出了关于非义与正义的概念。他认为，非义是正面的、原始的，正义则是派生的、反面的。如果没有非义，也就绝谈不上正义。所谓非义就是一个人将显现在他的行为属性中的意志肯定加以扩张，乃至这种肯定势将否定显现于他人行为属性中的意志。非义的根源是自私的。正义概念仅仅只含有的非义的打消。叔本华说，非义和正义都是道德的规定，也就是在人类行为中作为行为来考察的方面和就这行为本身的内在意义

① 《作为意志和表象的世界》，第494页。

看都有效的规定。

在叔本华对道德某些概念的规定里体现着一个基本理论趋向。就是以求生意志的欲求作为道德的中心主线。所有的道德概念都是围绕着对欲求的态度展开的。叔本华以此批判传统的伦理学。他把道德概念看作是相对的，从其形式上我们同意他的观点。因为，道德原则乃至伦理规范都没有绝对的，都不是抽象的，都只是在特定的社会历史条件下产生的。所以抽象普遍的伦理规范和绝对的道德命令是根本不存在的。但是叔本华的相对主义是反对道德规范的客观标准、否定道德原则所包含的某种绝对性因素的。这种看法从根本上来说，将道德看作是为个体的自我所主观需要的，而道德规范又是同人的主观非理性的欲求联系在一起的，这就歪曲了道德产生的现实根源，提供了错误的解释。

至此，叔本华并没有停止理论的脚步，他还要往前走下去。对于他来说，道德伦理学也就是一种特殊的世界观，叔本华要通过这种特殊的世界观，使人认识到世界本是虚无，人的一切努力都是徒劳无益的，都是违反道德的。叔本华的伦理学所要达到的目的就是如此。

对叔本华来说，道德的最高表现就是要从对求生意志的肯定达到对求生意志的否定，也就是进入到彻底无欲、自我牺牲与自我否定的境界。人通过自己的认识发现，所有的欲求都是无意义的，从而废弃了任何追求幸福与欢乐的愿望，这就达到了真正无所为和完全无欲念的状态。这就是说求生意志既然是痛苦的根源，那么解除痛苦的唯一方法就是消灭求生意志，尽管要做到这一点是极不容易的，但只有做到这一点才能彻底摆脱痛苦，才能达到持久的宁静，也就是叔本华称之的“极乐

状态”。

无欲可以说是叔本华伦理学所要达到的最终目标。这种伦理学从某种意义上说是寂灭主义、禁欲主义的道德观。在这里我们又一次看到东方佛教对叔本华人生哲学的深刻影响。也正是在这种无欲的境界里，可以管窥叔本华伦理学的基本内容。首先，叔本华把利己主义同道德对立起来，对利己主义持有否定的态度。在他看来，道德原则的特征则是无为主义和禁欲主义，利己主义违反道德原则。由此可以看出，叔本华把意志和道德看作是绝对对立的。其次，叔本华认为无欲本身既是人生的最终目标，又是一切美德的最内在的本质。如果一个人达到了无欲或自我否定的程度，也就具备了所有的美德。对他来说，美德就是对生命意志的弃绝。第三，叔本华的伦理学的无欲根本目的是否定人生。人生本质上是无目的、无意义的。正因为如此，人才要进入到无欲的境界。然而做到了无欲，并不可能使人生赋予某种意义。他提出的道德观又带有虚无主义的色彩。

怎样做到对求生意志的否定，也就是进入无欲的境界呢？叔本华指出了两种相关的途径和方法。这就是要依靠直观的认识，洞穿个体化原理，做到这一点，就揭开了摩耶之幕，具备了所有的美德。

叔本华所说的直观认识可以说是美德产生的一个途径。美德必然是在直观认识中产生的。只有通过直观认识才能在自身同与个体他人的联系之中看到意志这一同样的本质。认识到这种本质也就是奉行叔本华自觉自愿的公道。

叔本华所说的洞穿个体化原理就是通过直观认识意识到人与人之间的区别不过是表象世界的幻觉，它开始

认识到自己的意志本体也就是他人的意志本体，这本体也就是构成一切事物的本质，是存在于一切事物中的那个求生意志。如果认识到这一点，个体便在他的现象之中看到了他的本质，在他人的现象之中发现了自己。这就在一定程度上看穿了个体化原理，揭开了摩耶之幕。“看穿个体化原理〔这回事〕，这不仅是在公道所要求的程度上，而且在更高的程度上，在促成积极的善意、慈惠和博爱的程度上，也可以出现；并且，不管那显现于这一个体内的意志自身是如何强而有力，都可能出现。〔意志虽强，〕认识虽能替这个体保持〔知与意的〕平衡，教他抵抗那欲为非义的试探，甚至教他发挥任何程度的善；是的，甚至发挥任何程度的清心寡欲”。①只有通过洞穿个体化原理，才能达到道德的完善。道德的完善就在于无欲，就在于从对生命意志的肯定达到对生命意志的否定。

叔本华认为，在看穿个体化原理的较高阶段，即道德完善到了一定程度之后，必然会产生同情。同情构成了叔本华伦理学的一大理论特点。所以有的研究者概括说，叔本华的伦理学最新发明是同情，这一分析是很有见地的。②

既然个体的活动都是由利己主义倾向所支配的，同时任何个体性的活动都不属于本体领域，而只属于现象的世界，那么看穿个体化原理，即揭开摩耶之幕，实际上就是认识到，奉行利己主义的人其根本错误在于把自身变成现象的存在，变成有异于真实本体的非我表象。

① 《作为意志和表象的世界》，第509—510页。

② 参见《叔本华》，第118页。

如果清楚了这一点，就会看到个体之间的区别接触的只是现象的东西，彼此不可能由根据律原则加以分开。然而一旦通过直观的认识领悟到自我同他人所具有的共同本质，从而体察到"自我在任何形态中都与另一个体相同一"，就从非我转化成为我，同时由我进入到他人的本体领域。这样，意志的欲求作为产生我、产生痛苦的原因，就能使我认识到，痛苦不是我的痛苦，不是我遭受到的痛苦。从自身的痛苦可以认识到他人的痛苦，认识到整个世界的痛苦，这就会产生叔本华所说的"同情"。

这样叔本华所说的同情已经不是心理学的某一术语，也不单纯是伦理学的某一概念，而是意志形而上学的一个不可缺少的理论支柱。叔本华认为，美德是同情，就因为通过同情，我们可以推论出人乃至整个世界的共同本质。所有的美德都根源于同情。也只有在同情之中才能认识到人生痛苦是最内在的、最真实的。人只有在这个时候，才能自然地而然把一切有生之物的痛苦看作是自己的痛苦，也必然把全世界的创痛作为自己的创痛。

这样，同情概念就成为叔本华伦理学的中心概念。同情既是看穿个体化原理的结果，又是无欲境界的一个前提。同情既是对个体人生的意志欲求的领悟，又是对求生意志否定的开端。正是在同情之中，个体从自身知晓到构成一切事物的本质，领悟到存在于一切事物之中的求生意志。从而超出了现象的领域，进入到本体的世界。所以叔本华得出结论，同情既是一种仁爱，一切仁爱都是同情。①仁爱的来源和本质就是要看穿个体化原

① 参见《作为意志和表象的世界》，第514页。

理。所以仁爱就在于解脱，就在于导致对求生意志的放弃。同情是无私的爱，是真正的善。叔本华说，他的观点同康德的看法恰恰相反。康德认为从绝对命令所产生的善才是真正的美德，而同情只是脆弱的表现。叔本华说，同情是真正的美德。一切善和爱都是同情。在叔本华那里，同情是善行的完成和洞穿世界本质的不可缺少的阶梯。

把仁爱作为伦理学的中心概念当然不只是叔本华，而且也包括他同时期的费尔巴哈。现代精神分析家弗洛伊德和现代社会心理学家弗洛姆也都以爱作为社会救世的药方。然而他们的观点有异于叔本华。费尔巴哈把爱同追求幸福结合起来。他这样质问叔本华，“对幸福的追求恰恰就是同情本身的基础吗？……只有承认个体的真实性，追求幸福的真实性的人，才能够提供理由充足的与自我的原则，自我的本质相一致的同情。“①弗洛伊德和弗洛姆都把爱看成是完善个体的途径。叔本华则把同情看作是对痛苦的承受，是对整个世界痛苦的领悟。叔本华的道德理想是“同情”。同情的表现就是无为。这也是叔本华伦理学的实质。

叔本华的同情伦理学是超然于社会历史条件之外，诉诸于抽象的道德说教．来解决人生哲学问题的。对于他来说，同情就不仅仅是一种道德概念，不是纯属消极的感情，而是促使人行动的力量。另一方面，同情又是否定生命的初始和出发点。否定意志，是道德的内在使命，是意志的清静剂。从这个意义上说，叔本华所说的同情正是对人生的绝望表现。这种道德说教的目的就在

① 《叔本华》，第120页。

于使人们放弃求生意志，恭顺地服从命运的安排，耐心地抑制自己的欲望。

超出道德之外

叔本华的同情伦理学的归宿是悲观主义、虚无主义的，其实质是对人生意志的否定。这一点当然是尼采所极不满意的。如果说，叔本华的伦理学还保持着古典伦理学的某些影子的话，那么尼采则干脆否认他同伦理学的任何历史理论联系。尼采认为，他是历史上第一个非道德论者。他的观点是超出道德之外的。用尼采本人的话说，是超出善恶之外的。这种立论并不是否认尼采的伦理学。尼采哲学的主要内容就是伦理学。他反对叔本华的道德说教，主要否定叔本华所说的同情，进而提出了他的强者伦理学。

尼采认为，以往的伦理学把人生同空想的幸福和虚幻的欢乐联系起来的观点是错误的，这并没有给人生提供一种意义。叔本华的伦理学把人生同悲观主义、禁欲主义的目标联系起来，以至于否定人生的意义，也是不足取的。尼采认为，叔本华的伦理学固然提供了一种寻求人生意义的思路，但其归宿却使人生走向了虚无。在尼采看来，真正的伦理道德一方面要真实揭示人生，另一方面要赋予人生以某种意义。道德的功能就在于使人确立人生的意义。所以尼采说："善恶、富贫、高低，和一切道德的名称，它们都应当是武器，都是指示生命应当常常超越自己的信号！生命想用大柱和阶梯把自己建筑在高处：它渴望见到辽远的地平线和幸福的美，——所以它需要高度！因为它需要高度！所以它也需要

阶梯，需要阶梯与登梯者之冲突！生命要升高，而升高时，它要超越自己。”①尼采的基本用意在于，道德只是一种手段，这种手段的功能在于使生命能够不断地超越自身。从这个意义上，道德只是一种阶梯。在这里，尼采表达了自己对道德的基本看法。道德首先是确立一种目标，这种目标确立的本体应当是生命。离开了生命本身，无所谓道德原则；道德又是一种达到目的的手段。它的基本功能在于保证意志活动能够按照自身的欲求健康地发展。顺应意志活动的是道德的，阻碍意志活动的是非道德的。善与恶的区别也是这样；道德作为生命常常超越自己的信号，必然是相对的。在尼采看来，万物都在流动之中，又有“谁能固持着善和恶呢？”②根本不存在永恒的善与恶，也没有固定不变的道德原则。

从以上尼采对道德的构想中，不难看出叔本华伦理学对他的影响。尼采至少在以上这些基本看法上，赞同叔本华的观点。在这里，我们可以通过进一步的分析，看到尼采与叔本华观点的分离点。

尼采的道德观是以生命本能为基础的。所谓描述人生的意义必须是以肯定生命为前提，而不是象叔本华所说的那样去否定人生。尼采用这种观点考察了以往的伦理道德原则，认为传统的道德价值观念本质上是同人的内在生命力相对立的，是压抑人的生命朝更高的程度发展的。也正是从这个意义上，尼采说他要否定一切道德原则。这个否定的态度集中体现在尼采所说的“要对一切价值重新估价。”③

① 《查拉斯图拉如是说》，第119页。

② 同上，第241页。

③ 《瞧！这个人》，第107页。

尼采重估价值的参照系就是具体生命的自我肯定。只有借助于这种参照标准，才有可能转换人类的价值与意义。对尼采来说，重估价值的理论范围极其广泛，其中包括宗教、道德、哲学、科学、艺术、文化等等。但是尼采强调，重估价值的核心内容就是对道德观念的批判与转换。因为在大地上找不出善与恶更大的势力了。一个时代、一个民族，乃至整个人类，道德观念即对善恶的评价，基本上决定了其精神面貌，况且道德原则本身又是生命超越自身的武器。在哲学发展的一切阶段，道德始终被看作是最高的价值。然而传统道德的功能却是为了约束和制服人的激情，亦即都是同人的内在生命力相对立的。所以尼采的重估价值的基本精神是以破坏见长的。

尼采指出，传统的道德观是以理性为基础的。按照这种观点，道德就是一种知识。建筑在知识基础上的道德观不能洞察人的真实内心生活，只是浮在人生的表面。这一点叔本华已经指出。尼采说，传统道德观的中心就是基督教的道德。这种道德观的基本特征就是促使人的生命退化。而今，基督教道德的颓废精神已经渗透到了人类其他一切价值之中。基督教道德不仅被当作最高的生活价值，而且被当作最高的文化价值。所谓真和美都要在善中找到自己的归宿。尼采认为，基督教道德所起的实际作用只是败坏人的生活，使人丧失生活的信心，或在表面上对生活抱有一种虚假的信心。

不能简单地认为尼采除了对传统的道德观加以否定之外，毫无建树，尼采在道德观方面也是长于破坏短于建设。实际上他也直接间接地表明了自己的伦理学观点。

尼采认为，新的道德就是要肯定求力意志，肯定人的内在生命力。用这种新道德去取代轻视人的本能，扼杀人的意志的传统道德。这里道德价值转换的标准就是看其能否促进完善生命本能活动。尼采说，道德产生的终极根源不过是人的生物需要和求力意志的要求。正因为人的求力意志程度不同，人的行为就表现各异，这就需要对这些程度不同的行为加以评价。在这里，尼采同叔本华一样，无视道德产生的社会历史根源，把道德看作是纯生物的现象。尼采还指出，传统道德观的起源是超验的，因而其道德原则既是普遍有效，又是抽象的。例如，尼采举例说，基督教道德实际上是首先假定，每个人不知道什么是善与恶，然后假定上帝知道善与恶的区别。用抽象的上帝代替善与恶的分野。这就从根本上扼杀了人的生命力量。所以否定传统道德就是要创造新的道德，用尼采的话来说，要探索一种新道德，它能为自己提供人生的目标。尼采要探索新道德的这种努力，就超出了叔本华伦理学的范围。

众所周知，叔本华的伦理学的中心概念就是同情。同情就是一种对他人的仁爱。同情之心的萌发在于个体认识到他的痛苦本身就是他人的痛苦，整个世界的痛苦。同情的极点就是做到无欲，这就是叔本华称之的最内在最完满的美德。在这里，叔本华把同情同自尊加以比较后，指出自尊是自私的表现，同情是与自尊相对立的。同情是与利己格格不入的，同情就是要达到无我的境界。同情达到的一个现实结果，就是满足命运的安排，服从于现状，“不知道生命还有其他的更妙的意义。”①

① 《查拉斯图拉如是说》，第26页。

尼采集中批判了同情的这个概念，当然尼采的否定锋芒不是单纯地指向叔本华，而是通过对这个概念的批判，否定整个传统道德。尼采说，基督教道德声称，要爱你的邻人，要对他人施以同情之心。事实上，这种同情本身是压抑自己的生命本能活动的。他从两个方面分析了同情概念。从心理上看，同情是一种弱者的心理，是在痛苦面前一种无所适从的情绪。宣扬同情道德观点，实质上是保护弱者。从效果上看，同情作为一种怜悯之情，是对他人的不尊重。尼采认为，人生的痛苦根本不能象叔本华所说的那样，通过同情来达到彼此之间的相互沟通。他人的痛苦，很难真切地感受到。况且，同情在感受痛苦的同时，不是采取积极态度去抗击痛苦，而是在痛苦的感受中，进入一种消极无为的状态。这当然是尼采所不能同意的。同情只能扼杀人的生命力，所以尼采反对叔本华的同情伦理学。在他看来，伦理学是应当保护强者的。同情意味着维护弱者的利益，而强者的道德就是要破坏同情。

尼采提出的强者伦理学主要概括在他对两种道德类型的划分中。尼采说，一种道德类型是用把激情的原来倾向得到升华的方法鼓舞创造的积极性。这种道德同古希腊联系起来，称为"主人道德"；另一种是否定激情，把激情压抑在意识之下，从而以损害他自身的方式表现出来，这种道德同基督教联系起来，称为"奴隶道德"。

所谓主人道德就是强者道德。尼采认为，主人道德既包含了更加肯定生活的世界观，又包含了人类本性的比较高尚的观点。在主人道德中，强者是把自己的价值观念强加于这个世界。强者的价值观念可以把道德的善与恶区别开来。尼采说，"人的高贵类型体验它自身有

决定价值的能力；它不需要别人同意，它认为‘凡是对我有害的也必然本身就有害’；它懂得它自己首先给事物以荣誉；它是创造价值的。”①

可以这样说，在主人道德里，包括了尼采所要提倡的东西，也包括了尼采对强者的规定。尼采认为，强者可以说是道德价值的立法者，他有决定价值甚至重新创造价值的能力。强者高于荣辱之上，超出善恶之外，他通过自身的生命意志既能支配自己，又能控制万物。强者不愿把自己的责任委之于别人，也不愿别人分担这个责任。强者总是要超越此刻，总是要面对未来。凡是“能鼓舞我，使我废寝忘食，日以继夜地去做某件事，除了只想一个人独立将它完成，其余什么都不想。”②一句话，强者道德就表现在对自我的得意肯定之中。

奴隶道德也就是弱者的道德。所谓弱者必定是从俗而无个性的人，他怯懦、懒惰，没有自己的个性，压抑自己的本能，逃避承担责任，安于自身的现状。弱者的道德就是使人俯首听命，渴望能得到怜悯与同情。尼采认为，奴隶道德否认所具有的旺盛的内驱力，轻视和压抑人的本能与意志，是超越自身的最大阻力。这是一种对生命根本否定的颓废道德。传统道德观特别是基督教道德所提倡的就是这种奴隶道德。叔本华伦理学尽管起点与之不同，但结局也是如此。

尼采的强者形象也就是他所说的超人。强者的道德也就是超人道德。换言之，强者或超人是创造道德的，他本身就是超越于道德的。“超人”这个字具有很深刻

① 转引《理想的冲突》，第194页。

② 《快乐的科学》，第205—206页。

的意义，它是指某一类型的人，这种人的出现将是一件最大的幸事，这种人与“现代”人、“善良”人、基督徒和其他虚无主义者相反。①超人作为强者是出类拔萃的，重新为价值立法，他具有旺盛的生命力。强者或超人是尼采伦理学所确立的道德偶像。

尼采的强者道德并没有摆脱叔本华伦理学的固有理论缺陷。他在原则上承继了叔本华的抽象道德说教这一特点，从抽象的思辨设想的非理性主义道德基础出发，去构想其道德观。也就是在被绝对化的超然于社会历史领域之外的道德前提下，引发对古典传统伦理学的批判。尽管这种批判在一定程度上注意到道德原则的价值属性和道德的特殊性，揭露了基督教道德的虚无性，但实质上却否定了道德的客观基础。

尼采的强者道德把抽象的生物学意义上的生命作为道德评价的标准。这样他所理解的道德现象不过是生物现象的一种表现形式。对尼采来说，道德没有任何自足的价值。这种观点否认了道德规范和原则在人类进步过程中所起的社会作用与意义。而尼采既然否定了道德产生的客观基础，就必然得出相对主义的错误结论。

尼采的强者道德主张伦理学的精华论观点。在他看来，人是分若干等级的。这种等级的划分依据是求力意志的质和量的差异，所以强者道德实际上是主张强者的非道德。对于强者来说，根本不存在任何道德责任问题，一切行为的价值都以能否适应和满足生命意志而决定。强者成为以牺牲他人为超越的狂妄者。这就在道德观上得出了反动的结论。

① 参见《瞧！这个人》，第40页。

第八章　艺术形而上学

叔本华与尼采哲学的另一个重要组成部分就是美学。叔本华与尼采所提供的不是在严格意义上对美学概念与学理方面的探讨，他们的美学都可以称之为一种广义的美学。

从叔本华与尼采理论自身分析，美学占有极其重要的地位，美学不仅是其理论的一个内容，从某种意义上可以说是其全部理论的一种浓缩或凝聚。叔本华与尼采在研究美学时所表现的一个重要特点就是用意志的形而上学去解决美学问题，将人生哲学与美学融为一体，从而提出了艺术的形而上学。德国学者齐美尔就这样概括叔本华与尼采的美学观点。①

虽然叔本华仿照康德的作法，将其理论分为形而上学、伦理学与美学，并且把美学看作是连结形而上学和道德学的环节，但是他又把伦理学同形而上学结合起来，称之为道德形而上学。继而他又认为必须将美学、伦理学在形而上学基础上联系起来，所以他把美学叫做"审美形而上学。"②

尼采同样赋予了美学以形而上学的意义。尼采哲学没有严格的理论结构的分类和内容排列，但是无论在他

① 参见"Schopenhauer and Nietzsche",P95.

② 参见《叔本华》，第136页。

阐述求力意志，还是论及道德问题时，都从不同的角度涉猎了美学问题。尼采指出，“艺术是生命的最高使命和生命本来的形而上活动。”①他还时常谈到“审美形而上学”、“艺术形而上学”等。

叔本华与尼采之所以称美学是“审美形而上学”、“艺术形而上学”，一个重要原因就是他们二者都把美学同人生哲学联系起来，用美学与艺术来解决人生的根本问题。他们的美学实质上是一种人生哲学，是一种在意志形而上学基础上借以阐发的人生哲学。

叔本华与尼采的艺术形而上学具有某种共同的特征。这主要表现在：

将艺术同科学、知识相区别。叔本华指出，天才的气质就是艺术的气质。天才方式是与科学逻辑理性相对立的，艺术是“独立于根据律原则之外而对事物的一种直观认识。科学则是依据根据律原则对事物的抽象的概念的认识。前者可以超出表象世界，后者则停留在表象世界。尼采也认为，艺术是与道德、科学相对立的。艺术本身是一种非科学地把握世界的方式。叔本华与尼采都认为，科学的精神是功利主义的，艺术则是非功利的。科学无法涉猎人生的意义问题。

悲剧性的审美人生观。叔本华和尼采都从意志的形而上学，得出了关于人生的悲剧性结论，又都把艺术作为获取悲剧性快感的途径与手段。人生的悲剧性根源就在于人的内在生命意志的作用。因此，叔本华与尼采在这一点上观点是一致的。在具体解释悲剧存在对人生的意义方面，二者的分歧就表现出来了。叔本华认为，悲

① 《悲剧的诞生》，第3页。

剧快感是认识到求生意志的虚幻后所产生的听天由命感。尼采则认为，悲剧快感是在个体毁灭时感受到生命意志欢乐所触发的快感。

都把美同意志欲求联结起来。叔本华用求生意志去解释各种美的现象，求生意志的客观化就是审美所要领悟美的原型。尼采认为各种审美现象是同人的生命力紧密结合在一起的。所谓美就是人的内在生命力的丰盈在对象上的投射。美可以看作是求力意志的形象显现。

正是在这几个问题上，叔本华与尼采观点是共同的。但是这种共同性背后还蕴含着二者在艺术形而上学问题上的根本分歧。这就是如何解释审美与人生的关系。

叔本华与尼采的分歧是否能够这样概括：叔本华主张的是无我的美学。尼采强调的是有我的美学。叔本华认为审美作为一种直观是异在于求生意志的。尼采认为审美本身是其在于求力意志的。

叔本华承继了康德的观点，把审美判断看作是超出功利性的。他说，一切对象与我们欲求本身无涉的，才是美的。生活本身不是美的。美只存在于生活的图画中。这样在审美之中，审美者主体就忘情于无意志的美的直观之中，欲求已经停止。审美者“自失”于审美对象之中，达到了暂时的“无我”境界。显然，叔本华的审美形而上学的目的就在于实现伦理学要求的“无欲”、“无为”。

尼采不同意叔本华的观点。他认为审美不是摆脱了欲求，而是表现了强烈的生命欲求。在审美活动中，不能是“无我”，而只能是“有我”。没有我之欲，无从谈起美。“美何在？美在我必得用整个意志去‘意志’的地方；在我愿爱、愿死天使形象不仅是一个形象的地

方。”①所以尼采认为，在审美活动中，必须有“我”的存在。艺术应当是以爱为源泉的对生命意志的肯定。

综上所述，叔本华的无我美学最多只是暂时地实现“忘我”，无为是无我的最高境界，这当然是仅靠美学无法实现的。无我的美学不能给人生提供意义。尼采的有我美学力图纠正叔本华这一缺陷，他要通过审美活动赋予人生以一定的意义。

对于叔本华来说，审美的快感只是一种暂时的麻醉，只是一时的慰藉。舍此之外，就不是艺术形而上学所能完成的。审美的效果是消极的、被动的。尼采要给予审美以解释人生意义的功能，赋予审美以某种积极的作用。然而这一切又是同意志形而上学观点联系在一起的。这种理论的偏颇是有目共睹的。从根本上说，叔本华与尼采关于美学的观点是唯心主义的。

消极被动的审美观审

叔本华审美形而上学的全部功能就是使审美的主体暂时摆脱意志的欲求，从而成为他悲观主义人生哲学的一剂临时麻醉剂。德国学者费舍尔曾经形象地描绘了叔本华美学的作用。叔本华的审美形而上学如同他本人坐在舒适的安乐椅上，象一名观众一样观看舞台上关于人生痛苦的悲剧，此时他只是观看，而不是体验着痛苦。叔本华的审美活动就是指这样消极被动的审美观审。

叔本华美学的这种观点至少部分地可以追溯到康德关于美学的规定。康德的美学是建立在先验论基础上

① 《查拉斯图拉如是说》，第146页。

的，他否认美的客观基础，认为美是脱离内容，不计较利害、不带任何欲望与要求的，美是纯形式的，普遍必然地令人愉快的、带有没有目的的合目的性的并使任何人都感到愉快的东西。这种美表现出主观的合目的性。而这种主观的合目的性则是想象力和理智的协调。

叔本华对康德的美学"获得一个重大而永久的功绩"表示惊叹。叔本华的审美形而上学继承了康德关于美的一些规定，诸如美是形式的，无利害的，引起快感的、合目的的等等。但叔本华反对康德的合目的性包含理智的因素。审美本身应当是纯直观的。康德也因为这一缘故，"提出了研究〔美学〕的这个方法，开辟了道路，可是同时也迷失了目的地。"如何走出这个迷宫，就成为叔本华审美形而上学的任务。

审美形而上学既然被称之为形而上学，自然是发端于叔本华的意志学说。叔本华在意志形而上学体系中论述到，整个世界都是表象的存在，也叫做意志的客体性。意志的客体性是有等级差别的。同时叔本华又指出在意志客体性各个级别上都存在着理念，理念总体把自身展现于无数个体和各别单位的表象之中。表象的事物只严格遵守着根据律原则的，而理念是不变的，根据律原则对理念是无任何意义的。叔本华正是在这种分类基础上提出了审美形而上学。

叔本华指出，对受根据律原则制约的表象事物的研究是属于科学知识的任务。科学知识永远面对着现象。这种认识完全听从于欲求的指挥。这种考察方式是经验性的，是在根据律原则之内考察事物。他又称这是理性的考察方式。这种考察方式的典型代表就是亚里士多德。对在根据律原则之外的事物加以考察的方式就是艺

术的任务。叔本华认为，艺术可以叫做独立于根据律原则之外观察事物的方式，这种方式是同科学方式相对称的，这种考察方式的典型代表就是柏拉图。有时叔本华还称这种方式是天才的考察方式。

如果说科学考察方式面对的是表象之中的个别事物的话，那么艺术考察方式面对的就是不变的理念。由此叔本华阐发了他对艺术的看法。首先艺术是一种直观的认识，这是艺术的基本属性。艺术不同于科学，就在于它不是抽象的认识，不是借助于概念去把握对象。概念的抽象认识只能永远面对着变化不尽的现象事物。对于叔本华来说，艺术直观高于科学认识。

其次，艺术的对象就是理念。叔本华说，只有本质的东西即理念，才构成艺术的对象。艺术在任何一个个别事物之中都可以达到自己的目的。个别事物尽管存在于时间和空间之中，但在艺术上却成为总体的一个代表，成为时间空间中无穷多的对等物。艺术把这个别事物从时间空间中抽取出来。

再次，艺术的目的就是理念的表现。叔本华指出，艺术的唯一源泉就是对理念的认识，其唯一目标就是传达这一认识。不同的艺术形式都是从不同的角度，以不同的方式去表现理念的客体化。任何一种艺术手段其实质在于通过一表现多，个体在艺术中的表现不过是对它的类的理念的揭示。

第四，艺术的作用是非功利性的。叔本华将艺术的作用同理性的作用加以比较后，指出理性只是意志的手段和工具，它是为意志所长出来的。它永远是以追求功利为目的的。艺术的作用则与此相反，它不带有任何功利性。叔本华的观点是这样，艺术只有消除了功利性，

才有可能摆脱欲求控制，达到纯粹直观的认识。

第五，掌握艺术的方式是天才的任务。所谓“天才的本质就在于进行这种观审的卓越能力。这种观审既要求完全忘记自己的本人和本人的关系，那么，天才的性能就不是别的而是最完美的客观性，也就是精神的客观方向，和主观的，指向本人亦即指向意志的方向相反。”①艺术是天才的方式，只有天才才能达到艺术这种纯粹的认识。用叔本华的话说，天才就具有“明亮的世界眼”，能从个别的东西洞穿其本质的理念。

在以上关于艺术的规定中，叔本华始终坚持着一个理论宗旨，就是将艺术同科学相对立，艺术可以摆脱欲求，艺术可以从现象的个别事物跨越到本质的世界。这样叔本华提出了审美观审的问题。

按照叔本华的观点，在审美活动中的主体已经不仅仅是个体了，这种主体已经达到了纯粹的认识而不带意志的欲求，这种主体不是凭借着根据律原则去把握对象，而是浸没于对审美对象的观审之中，已经超然于审美对象和任何其他对象的关系之外。

叔本华分析说，他讲的审美观察方式包含着两种不可分的因素。首先，审美的客体对象不是被当作个别的事物，如果被当作个别事物，仍然停留在现象领域，服从于根据律原则，这就无异于科学的认识方式了。那么，这种客体就是理念，是本质。其次，从审美主体看，审美者本身虽然是个体，但不能仅视为个体，这样主体的认识才是纯粹的，摆脱了意志的束缚。这两个因素也是审美观审能够产生的基本条件。叔本华指出这两

① 《作为意志和表象的世界》，第259页。

种因素可能因审美对象的不同，比例会有所变化，但要通过审美引起愉悦的快感，缺少哪一种因素都是不可能的。

这样审美观审的结果一方面是获得了对理念的某种领悟，另一方面获得了非功利性的快感。叔本华说，审美的快感应当是客观的，它应当摆脱主观性的制约。但是值得指出的是，叔本华所说的客观性具有其特定的含义，根本不是讲美感产生的客观基础。叔本华所理解的主观性只是指个体的意志欲求，摆脱主观性就是摆脱意志的欲求，具有客观性不过是消除审美主体的功利性而已。也正是在这个意义上，叔本华说，美能引发起我们的愉悦快感，这种快感与个体的主观目的是毫无关系的。美是对客观理念的纯粹直观。

消除审美观审和美感的功利性既是叔本华意志形而上学的必然推论，又是叔本华人生哲学所需要的结论，这同他悲观主义的处世哲学基调是相吻合的。这样叔本华就完成了美学与伦理学的结合，审美观审就构成了他跨向伦理学“无欲”的一个必不可少的阶梯。审美观审对摆脱欲求只是暂时的，那么伦理学的美德就是要实行无欲。从非功利性到无欲，这是叔本华悲观主义在美学与伦理学的结合之中所得出的必然结论。

叔本华说，在审美观审中，审美者自失于对象之中，“也即是说人们忘记了他的个体，忘记了他的意志；他已仅仅是作为纯粹的主体，作为客体的镜子而存在；好象仅仅只有对象的存在而没有知觉这对象的人了，所以人们也不能再把直观者〔其人〕和直观〔本身〕分开来了，而是两者已经合一了；这同时既是整个意识完全为一个单一的直观景象所充满，所占据。所

以，客体如果是以这种方式走出了它对自身以外任何事物的一切关系，主体〔也〕就摆脱了对意志的一切关系，那么，这所认识的就不再是如此这般的个别事物，而是理念，是永恒的形式，是意志在这级别上的直接客体性。并且正是由于这一点，置身于这一直观中的同时也不再是个体的人了，因为个体的人已自失于这种直观之中了。他已是认识的主体，纯粹的、无意志的，无痛苦的无时间的主体”。①这段引文尽管显得十分冗赘但却集中概括了叔本华对审美观审的论述要点。

审美观赏的结果是达到物我浑然一体的地步。只有此时，人们才能摆脱欲求，获得心灵的宁静。这也就是神的心境，是最高的善。叔本华把美学皈依于他的伦理学。

然而审美观审却是消极的，它既不能摆脱欲求的永恒的痛苦，又无法给生命本身注入一定的意义。因为审美观审的对象是超时间，它的现实展开却必须是在时间里进行的，它不可能脱离生命的道路，不过是生命中一时的安慰。这是一种绝望的无可奈何的安慰。所以叔本华的审美快感不过是悲观主义人生观论证的一个环节。用叔本华的比喻来说，伊克希翁的风火轮虽然有停止转动的时候，但却是极其短暂的。

对美的各种形式的分析

叔本华以非功利性的审美活动为中心，考察了美的或艺术的各种形式。他认为，意志的客体性是具有不同等级的，那么理念也有等级的差别，这样，艺术的形式

① 《作为意志和表象的世界》，第250页。

也有从低到高的区分。在谈到叔本华关于艺术形式的分类问题时，需要注意的是他在这个方面坚持艺术的非功利性特征，无论审美对象是艺术对象，还是实用对象。

叔本华认为各种艺术形式最低层次的是建筑艺术。他认为，在把建筑对象作为审美对象来考察时，必须抛开建筑的实用性。换句话说，不能考虑建筑物的实用特征。所以必须抛开把建筑艺术看作是为意志服务的观点，而应当把它看作是为纯粹认识服务的。建筑物是意志在最低级别上所表现的客体性。在建筑艺术中，审美的目的是处在次要地位。这并不是否认它本身有达到审美目的的可能。而是说，建筑艺术的客观意义，也就是能摆脱欲求的意义也就相对地小一些。

较之建筑艺术稍高层次的就是园艺的美。园艺所展现的美主要是自然所具有的。如果成为艺术对象的话，那就是风景画了。叔本华认为，在风景画中所表现的理念的意义就丰富了，所以美感的客观意义有所增强，甚至可以同主观方面相抗衡了。通过风景画的欣赏就可以认识理念。与风景画相比，动物画和动物雕刻又高了一个层次。在这些作品中，美感的客观方面已经占据了绝对的优势。审美的主体可以将意志欲求压抑下去。但鉴赏者却没有感到宁静的效果。这是由于动物画和雕刻总是展现出那激动不安的意志活动。这种展现是不加修饰的，天真的，因而表现的方式是丰富多彩的。能把意志客体化的理念直接表达出来的是故事画和人像雕刻、动物画表述的只具有族类特征，没有个别特征。艺术只有在表达人的时候，才能将二者区分开来。叔本华说，人的美是一种客观的表现。在欣赏人的美时，最易产生一种超脱痛苦的快感，也最能使人进入纯粹的认识状态。

叔本华称之为只有在这种状态中，才出现纯粹的美感。人的美可以看作是意志最完美的客体化。这种美是通过形式表现的，存在于空间，而与时间无涉。人的美可以由优雅和体形美两者完美的统一所构成。

叔本华从多种角度分析了故事画和人物雕刻。他认为完美的故事画和人物雕刻除表现族类特征美之外，还必须以个人特征即个体性格为任务。他试图用性格来联结审美特殊对象和一般审美理念的关系。而要刻画人物的性格，眼神和色彩这两种手法就是不可缺少的。所以叔本华得出结论，在故事画的情节里和人物的面部、眼神中，就可以从个别把握了理念，从而开始得到了自我扬弃。所以绘画艺术就成为一种强大的清静剂。它促成了自我扬弃的产生，达到了对欲求的放弃。

接着，叔本华从对艺术的一般考察转向了文艺。叔本华力图把二者区分开来。但二者又有共同的特征。这就是文艺的宗旨在于揭示理念即意志客体化的各个级别，并且是以诗人心灵用以把握理念的明确性和生动性把它们传达给读者的。借助于文艺的形式，理念被直观地纯粹地认识了。叔本华说，文艺的重大课题就是要在人的挣扎和抗争中去表现人。当然叔本华认为也有表现人、认识人的其他方式，例如从历史中也会有所收获。但历史只是教认识人们，而不是教认识人。前者是经验方面的，后者是直观洞察的。

在文艺方面，叔本华最推崇的是诗歌。叔本华说，诗歌使人的理念客体化，进而使理念摆脱了为意志服务的所有关系。“诗人却在一切关系之外，在一切时间之上来把握理念，人的本质，自在之物在其最高级别上恰

如其分的客体性。”①诗人同艺术家一样，自然也是描写局部的、个别的东西，但是他却通过个别传达一般的理念。诗人总是要以自己的诗歌反映整个人类的内在生活。诗的创作与体验纯属处于纯粹直观的、抒情的状态。叔本华还把小说、史诗、戏剧等都看作是为了显示人的理念的。

叔本华认为，文艺的最高峰就是悲剧。之所以悲剧具有这样的地位，原因有二：从效果看，悲剧一定会产生巨大的效果；从写作看，悲剧的写作具有极大的困难。悲剧把意志的内在矛盾推到了顶点，暗示了宇宙和人生的本来性质。悲剧作为意志的清静剂会使人变得清心寡欲，“所以我们在悲剧里看到那些最高尚的〔人物〕或是在漫长的斗争和痛苦之后，最后永远放弃了他们前此热烈追求的目的，永远放弃了人生一切的享乐；或是自愿的，乐于为之而放弃这一切。”②

这样，叔本华从建筑艺术到悲剧依次探讨了艺术的各种形式。令人感兴趣的是叔本华认为音乐在审美活动中占有极其独特的重要地位。音乐可以说是最伟大、最绝妙的艺术，根本有别于其他的艺术形式。叔本华指出，音乐是一切艺术中最雄壮和最透彻的艺术。

音乐之所以具有这种至上的艺术地位，完全取决于叔本华对它的主观解释。在叔本华看来，所有的艺术都必须凭借理念来把意志客体化的。其他艺术的目的就是通过个别的对象的审美观审，产生对理念的认识。理念是艺术的对象。音乐则不是这样，它既无视现象世界，

①　《作为意志和表象的世界》，第339页。

②　同上，第351页。

也跳过了理念。"音乐不同于其他艺术，决不是理念的写照，而是意志自身的写照，〔尽管〕这理念也是意志的客体性。"①叔本华认为音乐是以一种不可言说的普遍语言，以最大的明确性和真实性道出了世界的内在本质。按照叔本华的看法，音乐是对意志的最内在的自我认识。

叔本华指出，他的形而上学同音乐有着亲缘关系。音乐甚至与哲学一样，表达的是同样的东西。只不过使用不同的语言。这个观点也深深影响了尼采。尼采就指出，音乐是世界意志的普遍镜子，它可以说是本原性的艺术。叔本华认为，音乐表现着最深刻的智慧。

无论是各门艺术的形式，还是作为艺术的音乐，其作用就在于使人浸沉于纯粹的直观之中，那么叔本华实质上赋予了艺术道德功能，艺术就要摆脱意志的欲求，从痛苦之中解脱出来。

叔本华对艺术的分类理论前提是意志形而上学。因此他的看法都是以意志或摆脱欲求这一主题为转移的。这就把他在具体论述中的某些真知灼见的火花遮蔽于非理性的意志形而上学体系之中。我们不反对审美观赏也具有某种道德净化作用，但叔本华是要通过审美途径推论出对人生否定的结论。

肯定人生的悲剧观

叔本华的审美形而上学的归宿是否定现实的人生。叔本华认为既然整个世界都是由意志所决定的，个体的人生只是这意志的某种现象形式，因而人生是无意义

① 《作为意志和表象的世界》，第357页。

的。审美形而上学只能暂时使人在现实生活中有所解脱，但却无法避免人生的悲剧。所以他诉诸于无欲无为的伦理学，得出否定人生的悲观主义结论。尼采同意叔本华关于人生是悲剧的论断，但又不甘于悲观厌世。他力图用艺术的形而上学在这种无意义的人生之中，寻求某种意义。尼采认为，叔本华以审美形而上学来否定人生的观点是不足取的，人生和世界作为一种审美现象，却显得具有充足理由。这样，尼采要诉诸于艺术，提出了肯定人生的悲剧审美观。

尼采的肯定人生悲剧观是经历过一段发展过程的。但其发展的起点，就有别于叔本华的悲观主义，而且增强了肯定人生的因素。尼采在探讨人生问题时，深受叔本华悲观主义思想的影响，这在他最初论述悲剧观时便有所流露。他把人生看作是痛苦的，而悲剧艺术只是给痛苦的人生提供一种形而上学的安慰。但在这里尼采显露出他与叔本华的分歧，艺术不是要达到对生命的无欲，而是人生的解救之道。

从某种意义上说，尼采肯定人生的悲剧观既是他哲学、美学的前提，也是他全部理论的核心所在。肯定人生如果说是哲学的、伦理学的，悲剧观则属于美学的、艺术的，二者又都是以意志形而上学贯穿起来的。对悲剧的探讨既是对审美艺术的研究，也是对人生意义的追寻。

如果这种论点能够成立的话，那么就可以清晰地看到尼采的全部哲学都可以看作是广义的艺术的形而上学。这一理论发展的若干环节大致是从对悲剧艺术的探讨，进而超越了狭隘的美学范围，把艺术审美作为解决人生问题的唯一的必不可少的手段，这就提出了酒神精神。

在酒神精神的基础上，尼采提出了求力意志学说。酒神精神从概念形式而言是艺术审美的，从内容真谛来看又是形而上学的。求力意志则是在酒神精神要义基础上所发展起来的形而上学概念。将酒神精神与求力意志联系起来的就是尼采的审美的人生悲剧观。

在尼采之前，很多思想家就从不同的理论立场上提出了对悲剧特别是古希腊悲剧艺术的不同见解。古希腊悲剧艺术始终是历史上诸多思想家关注的重要课题。雅克比、黑格尔、布克哈特、荷尔德林等人都谈到了悲剧问题。然而这些思想家都把悲剧作为美学所要探讨的一个专门问题加以研究的。尼采则赋予了悲剧艺术以形而上学的解释。他从单纯的狭小的美学领域走向了形而上学。这种理论特点在尼采理论中绝非偶然现象，而是体现在他的全部理论之中的。

尼采就表面而言似乎是重新解释悲剧的起源和本质，但实质上却体现着尼采始终如一的理论意图，即他要从悲剧艺术入手，以超越叔本华的人生哲学的消极悲观态度，以区别于古典传统的思辨哲学，同时使自己的人生哲学具有某种至上至深的美学——形而上学理论色彩。

如前所述，在叔本华那里，悲剧的意义在于通过个体的毁灭，从个别身上感受到整个世界和人生的痛苦。悲剧是从肯定求生意志到否定生存意志的重要契机。因此，叔本华说，悲剧不过是求生意志的镇静剂。

尼采反对叔本华的人生态度，最初就体现在他提出有别于叔本华的关于悲剧艺术的观点。其后在这种观点基础上扩展成为求力意志学说。尼采认为，悲剧通过对个体的毁灭，造成一种神圣的审美快感。正是在这种情

感中，人们感受到求力意志的永恒性。这并不是象叔本华所说的那样，这种悲剧快感只能导致对求生意志的放弃，这种悲剧快感对人的意志起着兴奋和激励的作用。悲剧是将个体同其原初存在溶为一体的艺术。它既是审美的，又是形而上学的。

尼采关于悲剧的观点需要从两个方面理解。在第一个方面，我们可以看到尼采与叔本华观点的某些共同之处。尼采认为，个体的存在必然经历非凡的痛苦与挫折。这是个体生存不可摆脱的恐怖和纷扰。从这个意义上说，斗争、痛苦、毁灭都是不可避免的。从根本上来说，人生的这种悲剧是必然的。联结尼采和叔本华观点的就是关于人生的这种悲观主义解释。第二个方面则把尼采和叔本华的看法分离开来。尼采认为，在生存的背后还有永恒的乐趣，即使对个体的毁灭来说，这种永恒的乐趣也依然存在。因为每个个体都在自身之中感受到一种形而上学的慰藉。“我们在短促的瞬间真的成为原始生灵本身，感觉到它的不可遏止的生存欲望和生存快乐”，在悲剧之中，“我们仿佛与原始的生存狂喜合为一体，……，我们仍是幸运的生者，不是作为个体，而是众生一体，我们与它的生殖欢乐紧密相连。”①也就是说，尼采把悲剧看作是体验生存欢乐的途径。在悲剧艺术中可以肯定生存力量的永恒，可以肯定求力意志的整体。这样，尼采就对悲剧艺术赋予了某种积极的特征。“悲剧主角，这意志的最高现象，为了我们的快感而遭否定，因为他毕竟只是现象，他的毁灭丝毫无损于意志的永恒生命。悲剧如此疾呼：‘我们信仰永恒生

① 《悲剧的诞生》，第71页。

命'。"①

尼采关于悲剧的见解集中概括在他关于酒神与日神的观点中。他对悲剧的探讨是通过对后者的解释完成的。

尼采指出，悲剧是同日神与酒神的二元性密切相关的，这一点是理解审美科学至关重要之处。悲剧既是酒神又是日神的艺术作品。尼采说，日神是光明之神，就其词源来说，是发光者，它给万物蒙上了一层光辉，也支配内心幻想世界的美丽外观。

尼采认为，单凭日神不能构成艺术的全部，仅凭日神精神也不能确立悲剧的艺术形而上学。尼采要从美丽的外观进入到本体的世界，因而他提出了酒神。与日神相比，酒神更为重要，更为本原，更为形而上学。酒神状态是整个情绪的激动亢奋，也是情绪的总激发和总释放。这是一种陶醉，又是一种沟通。只有从酒神着手，才能理解悲剧艺术的实质，才能理解人生的意义，才能感受到人生的快乐，尼采说："一个如此解放了的精神，怀着喜悦和信赖的宿命论立于天地之间，深信仅有个体被抛弃，在整体中万物都被拯救和肯定——他不再否定……但一个这样的信念是一切可能信念中最高的，我名之为酒神精神。"②对于尼采来说，酒神精神就意味着在生命意志最艰难的时候去肯定生命，求力意志为在生命最高类型的牺牲中，即在悲剧之中为自身的不可穷尽与永恒而感到无限的快乐。

酒神精神是尼采肯定人生的审美悲剧观的核心。这

① 《悲剧的诞生》，第70—71页。

② 《尼采全集》第8卷，第163—164页。

是尼采将自己理论扩展到整个审美形而上学的理论基点，是推进到求力意志的一个理论环节。尼采试图用酒神精神去重新解释悲剧。所以说酒神精神从美学领域去探讨，却具有更为深层的形而上学含义。

这样，叔本华个体化原理的方向就发生了根本变化。叔本华试图从个体化原理得出个体都受意志欲求控制，进而否定求生意志的结论。尼采则从个体身上，特别是个体的毁灭看到了生命力量的整体。个体的毁灭恰好印证了生命总体与永恒的存在。即使在个体的毁灭之中，也充满着一种创造性的东西。尼采认为他通过对悲剧的解释找到了人生意义的答案。

尼采还用醉和力这两个概念进一步说明悲剧的本质，说明酒神精神的真髓。

酒神精神是理解尼采全部理论的一把钥匙，尼采的各种哲学概念概出于酒神精神。从酒神精神的醉到求力意志的力，二者有着必然的联系。这样才能理解尼采的艺术观之所以具有形而上学的意义，也才能理解尼采的形而上学为什么具有审美艺术的性质。

尼采在自己的处女作里，既分析了悲剧的起源和本质，又论述了醉的含义。尼采认为醉可以称为酒神精神的苏醒，是情绪的高度释放，也是激情的高涨，它可以说是万物勃发向上和颂诗里赞誉的麻醉饮料威力的浑然一体，从而进入浑然忘我的境界。所以尼采又把它称之为一种“巨大的惊骇，是个体充满幸福时的狂喜”。也正是在这里，“我们就瞥见了酒神的本质，把它比拟为醉乃是最贴切的。”①人作为一种艺术品，“整个大自

①　《悲剧的诞生》，第5页。

然的艺术能力，以太一的极乐满足为鹄的，在这里透过醉的颤栗显示出来了。”①

尼采认为，醉本身是同力感联系的，没有力就不能产生醉，这就从醉的概念过渡到力的概念。他认为，酒神的现象，只有从力的过剩角度才能得到说明，此外没有任何别的途径。酒神精神的醉，其核心就是力的增强与充实感。所以尼采指出，“醉感——它实际上同力的过剩相应——在两性动情期最为强烈：新的器官、新的技能、色彩、外型；——‘美化’是高涨的力的结果。”②在尼采看来，醉可以称为是得到胜利的意志表现，是重力的表现。所以醉的快乐状态，不折不扣是一种高度的力感。因此，“醉：高度的力感，一种通过事物来反映自身的充实和完满的内在冲动。”③

醉是力的过剩和充盈的表现，那么人生的悲剧正是在醉中体验到高度的力感，借助于醉和力的概念的普泛意义，悲剧就超脱了纯粹的美学范围而化生成为一种具有普遍意义的世界观。尼采认为这是一种悲剧世界观。也正是通过悲剧，艺术家才给予了人生以浓厚的审美意义。“艺术家不应当按照本来的面目看事物，而应当看得更丰富、更单纯、更强健，为此在他们自己的生命中就必须有一种朝气和春意，有一种常驻的醉意。”④尼采的醉和力的概念都属于艺术的、审美的，他的中心目的是通过醉和力的概念给人生问题赋予价值和意义的判断。

① 《悲剧的诞生》，第6页。

② 同上，第349页。

③ 同上，第359页。

④ 同上，第350页。

醉和力是酒神精神的实质，也就是悲剧所必需的。醉和力的概念是构成尼采审美悲剧观最为重要的因素。离开了二者，就无法理解尼采的悲剧观。尼采强调说，“对悲剧的快感表明了强有力的时代和性格，……这是英雄的灵魂，它们在悲剧的残酷中自我肯定，坚强得足以把苦难当作快乐来感受。”①

尼采对悲剧艺术解释的基本特征是用悲剧把人所处的本体世界美学化和艺术化。本体的世界与人生就自身而言是无所谓意义的。但是我们可以通过悲剧艺术，从审美的角度去观察那本来无意义的世界永恒的生成变化过程，去观察那无意义的人生，赋予它一种审美的意义。悲剧可以在无意义的人生中寻求到某种意义，人生的痛苦就可以在悲剧之中变化为审美的快乐。现实的世界既不断创造出个体生命，又不断地毁掉个体生命，这只是“意志在其永远洋溢的快乐中借以自娱的一种审美游戏。”整个世界可以被看作是“酒神的宇宙艺术家”或“世界原始艺术家”。

尼采关于审美悲剧观的全部要义都凝缩在他对求力意志的解释中。从求力意志角度看，个体都受意志欲求所驱使。求力意志恰好体现生命的本质，生命在与外界力量抗争时必然产生苦难，甚至是个体生命的毁灭，这就是悲剧。求力意志既然是生命力量的体现，它在个体之中同时也表明了生命的总体，它反映了自身充实和完满的内在冲动，因而是力和醉二者的统一。

尼采的肯定人生的审美悲剧观具有肯定与否定的双重作用。从否定的方面看，他要通过悲剧，批判以往哲

① 《悲剧的诞生》，第383页。

学与宗教的各种虚幻的人生观。从肯定的方面看，他所说的酒神、力、醉等概念都从不同的角度揭示了人生的意义，使人生在痛苦的磨难之中，领略醉的欢乐，在人生之中保持力的旋律。这是尼采哲学的必然推论。他以求力意志为基础，得出了关于审美艺术方面的一般结论。后者倘若老没有前者，就根本无法成立。这就到达了尼采审美悲剧观的归宿所在。一切都受命于意志活动。"只是凡有生命之处，便也有意志，然而不是求生的意志，而是求力的意志。"①

尼采的悲剧审美观也就是尼采的人生哲学。这种悲剧审美观貌似要给人生以一定的意义，但实质上根本不可能做到这一点。因为他通过关于人生的悲剧解释，是在现实的社会历史领域之外进行的，是依赖于他主观设想的意志形而上学体系的。这既歪曲了审美与悲剧的本质，同时也没有揭示人生的真正意义。

对艺术的探讨

尼采在论述悲剧审美观这一基本前提下，还论述了艺术的特有本质，提出了关于艺术的分类及其特点的见解。尼采的这些论述是零散的、非系统的。这些论述都服从于他对悲观审美观的基本解释。

尼采对艺术的一个基本看法就是将艺术和真理对立起来。将艺术和真理对立起来的观点发端于柏拉图哲学。柏拉图认为，理念作为真理，生存于理念世界，它是现象世界的原型，艺术则是对现象世界的模仿，因而

① 转引自《诗人哲学家》，第226页，上海人民出版社1987年版。

真理是高于艺术的。叔本华把艺术方式同科学方式对立起来，也隐含地表现出他将艺术同真理对立起来的意图。尼采干脆直言不讳地承认二者的对立，他要通过艺术来对抗真理。

尼采在艺术和真理的关系上，抬高艺术。他认为真理是以真为目的，正因为如此，真理不相信，也不承认美的东西。真理是要探求事物的本质，尽管它对某种对象非要追根究底，但实质上却只是停留在对象的表面层次上。真理和科学本是同一个东西。在尼采看来，如果一切都归结为真理或科学，人就根本无法生活下去。因此，尼采的结论是，“不能靠真理生活”，“艺术比真理更有价值”。①

与真理相比，艺术则显得更为神圣。因为艺术恰好给万物蒙上美丽的外观。尼采说，艺术就是求外观的意志。他经常把艺术称之为“谎言”。这种“谎言”与真理相对立，“只有一个世界，这个世界虚伪、残酷、矛盾、有诱惑力、无意义……这样的一个世界是真实的世界。为了战胜这样的现实和这样的‘真理’，也就是说为了生存，我们需要谎言……”②因此，艺术是生命的本来使命，艺术是形而上的生命活动。在尼采眼里，生命是通过艺术来自救的。艺术可以称之为是生命最伟大的动力，是生命的伟大兴奋剂。也正由于尼采绝对推崇艺术的作用，从而将自已的美学观点泛化为悲剧的世界观。他要通过艺术把人生变成审美的人生。

尼采也论述了艺术的根源问题。在尼采看来，美是

① 《悲剧的诞生》，第387页。

② 同上，第384页。

主观的，根源于人对自我的肯定。所以根本不存在着所谓自在的美。在审美状态中，人以自身为美的衡量尺度。人既是唯一的审美主体，又是唯一的审美对象。离开了意志的强烈欲求关系，根本就无法理解美。尼采对康德的审美判断是无功利性的观点给予了否定。这在一定程度上也离开了叔本华对美学规定的基础。依据这样的看法，美就是同欲求的快感联系的。尼采说，“动物性的快感和欲望的这些极其精妙的细微差别的混合就是审美状态。”①

既然审美的基础是欲求，审美观审的结果是获得动物性的快感，那么艺术的原初根源和动力，就是在主体内部。尼采认为，这就是主体内部的肉体活力。所以任何审美活动其质和量都有赖于肉体的活力。从人到主体，进而把主体归结为纯粹的肉体活力，这是尼采整个理论的基本框架所必需的。这样审美的现象已经不具有任何客观对象和客观条件的参与，审美活动成为纯生理的一种需要，成为纯主观的活动。这样，实际上就把人的审美的高层次需求降低为动物性的水平。

尼采还进一步指出，作为艺术动力的肉体活力，其主要的是指性欲的力量。性爱是醉的最高表现状态。此时性的欲求一方面使爱者更有力，另一方面把被爱者美化与理想化。尼采认为．“当一个人恋爱的时候，他一定善于向自己撒谎，撒关于自己的谎：他似乎面目一新了，更强壮、更丰富、更完美了，他是更完美了……在这里，我们发现艺术是一种生物机能，我们发现它被置入‘爱’的天使般的本能之中，我们发现它是生命的最强

① 《悲剧的诞生》，第351页。

大动力。”①所以，尼采指出，美的目的是基于生物学的，它的功能在于刺激生殖。由此他推论说，审美的价值也就是生物学的价值。人是在自身的生命欲求基础上去做出诸种审美判断的。生命欲求是审美的标准。美和丑只能从人们最基本的自我保存的价值着眼。凡属于美的，总是同有用、有益、提高生命等生物学价值联系着。凡是在审美活动中本能感到愉悦的东西就是美的东西，而本能感到反感的东西就是丑的。总之，尼采的整个审美观是以生物学为基础的。他的理论特征简而言之是艺术生理学的。所以“每种完满、事物的完整的美，接触之下都会重新唤起性欲兴奋的极乐”。②

尼采还论述了艺术家问题。尼采认为，艺术家首先是一个天才。这个看法是同叔本华的观点相同的，即坚持审美观的精华论观点。尼采说，天才总是有着更强烈的欲求，作为艺术家的天才就是具有强烈性欲的人。天才总是能更深刻地感受到生存的痛苦，他正是在这种深刻的感受中实现了自身与艺术的本体的“心灵沟通”，架设了从自我到非自我之间的桥梁。天才总是要具有自己独特的感受，他把这种独特的东西用艺术的手段展现了出来。尼采认为，成为艺术家的一个重要条件就是灵感。这种灵感具有某种不可言说的神秘色彩。正是通过灵感，使艺术家在某种为之深深震撼颤栗的状态中，突然将这种状态以一种不可言说的准确和精明，使之变得可见可闻。灵感对于一个艺术家而言是极其重要的。关于艺术家的风格形式，尼采说，艺术一般地说是向他人

① 《悲剧的诞生》，第356页。

② 同上，第354页。

传递自己的感受的能力，表达感受的方式应当是多种多样的，这就是艺术的风格形式问题。采取什么样的形式来表达自己的感受，对于艺术家具有至关重要的意义。"一个人只有当他把一切非艺术家看作'形式'的东西感受为内容，为'事物本身'的时候，才是艺术家。如此他当然就属于一个颠倒的世界，因为从今以后内容被看成了纯粹形式的东西，我们的生命也算在内。"①尼采认为，艺术家应当具有自己独特的风格。

尼采还论述了艺术的诸种形式问题。他把艺术划分为绘画、雕塑、散文、戏剧、建筑、音乐、诗歌等形式。与叔本华相同，尼采尤为重视音乐和诗歌。尼采对艺术形式的分类都基于他对悲剧艺术的解释，基于酒神与日神的二元性。

在尼采看来，日神所构成的梦幻世界，是造型艺术以及诗歌创作的先决条件。酒神精神则强烈地表现在音乐、舞蹈及某些抒情诗歌上。而真正的悲剧艺术诞生于音乐精神。尼采说，雕塑家以及与之性质相近的史诗诗人，沉浸在对形象的纯粹静观之中。酒神音乐家完全没有形象，他是原始痛苦本身及其原始回响。抒情诗的天才则感觉到，从神秘的自弃和统一状态中生长出一个形象和譬喻的世界，与雕塑家和史诗诗人的那个世界相比，这个世界有完全不同的色彩，因果联系和速度。②

尼采在对艺术形式的分类中，着重分析了音乐和诗歌。尼采对音乐的解释前提是叔本华的音乐观。尼采认为，音乐属于本原性的艺术，它在各种形式中处于中心

① 《悲剧的诞生》，第364页。
② 同上，第18—19页。

的地位。

音乐是一种情绪，它不涉及任何形象，却具有唤起形象的能力，所谓悲剧就是音乐情绪的形象显现。叔本华曾经提出，音乐最能表现意志的活动。尼采也同意这个观点，他把音乐看作是求力意志的一面普遍镜子，是纯粹的酒神艺术。尼采说，“悲剧的本质只能被解释为酒神状态的显露和形象化，为音乐的象征表现。为酒神陶醉的梦境。”①音乐的功能是与哲学并驾齐驱的，音乐艺术是最有哲学深度的艺术。尼采指出：“可曾有人发现，音乐解放精神，为思想添上两翼？一个人愈是音乐家，就愈是哲学家？——抽象概念的灰色苍穹如同被闪电划破；电光明亮足以使万物纤毫毕露；伟大的问题伸手可触；宛如凌绝顶而世界一览无遗。——我正是在给哲学的激情立一界说。”②在这里，解放一词是动词，其含义就是音乐既能体现内在精神，又能释放精神，在这个意义上音乐等同于哲学的激情。音乐家就是哲学家。

尼采对音乐的推崇受其唯意志论观点的左右。把音乐凌驾于其他艺术门类之上，实质上是突出他主观规定的悲剧本质及其形而上学意义上的求力意志。音乐作为艺术的一种形式固然有其特殊性，可以通过节奏旋律曲调的不同变化抒发情感。但在音乐形象中的内容，决不是尼采所说的至上至深的酒神精神的醉狂世界。因此，尼采对音乐的说明是依附于他思辨哲学的基本前提的。这就可以看出尼采对音乐解释的偏颇性。

---

① 《悲剧的诞生》，第81页。

② 同上，第284页。

尼采对诗歌也倍加重视。他认为真正的哲学家应是艺术哲学家、悲剧哲学家，也就是诗人哲学家。他尤为强调哲学的思应当是诗意的思。诗意的思也是审美的思，这种思才是最有深度的。这样诗歌对尼采来说，不能单纯被看作一门艺术，而是哲学思维的基本途径和方法。尼采认为，诗歌与神话有着同缘的关系。神话是诗歌存在的基础。神话与科学是对立的。因而科学之兴起，就造成神话的毁灭。诗歌的语言处于原始状态，能自然地质朴地表达情感。诗歌是象征性表达世界原始情绪的手段。

把哲学等同于诗歌，这一观点以某种极端的形式揭示了哲学的特定功能，即不能将哲学等同于纯然的实证科学。哲学不能象实证科学那样，具有鲜明的可操作性。但是尼采对诗歌的解释却是片面的，其目的在于论证非理性主义哲学的作用。因面尼采的观点是错误的。

第九章 笼罩宗教情感的无神论

叔本华与尼采既然都是以意志去解释人的活动和世界的存在，意志就成为他们理论的中心概念，从这一点上说，叔本华与尼采的基本态度是反对有神论的。从某种特定意义上说，叔本华与尼采都是无神论者。①

无神论的理论表现形式是多样化的。我们可以把叔本华与尼采的无神论观点归结为近代资产阶级所发动的对宗教批判的继续。这种批判是有其限度的。这一限度是资产阶级思想家所特有的思想局限所规定的。叔本华与尼采对宗教的批判都是在这一狭小范围内展开的。这就有必要从宏观的社会与理论发展背景中扼要地概述叔本华与尼采这一批判的意义。

对神学宗教的批判发端于近代的文艺复兴时期。这一批判本身有其深刻的根源。批判神学的第一种理论表现形式是自然神论。按照这种观点，超自然的神是不存在的。神只是作为运动的第一原因把世界创造出来后，就不再干涉世界的运动。神成为自然的同义语。在自然神论的基础上又派生出泛神论观点。对神学批判的另一种理论表现形式是怀疑论。怀疑论以怀疑态度去对待宗教，无疑削弱了神学赖以存在的基础。对神学批判的第三种理论形式是机械唯物主义的战斗无神论观点。这一

① 《叔本华传》的作者德维特·帕克就坚持这样的看法。

批判以理性为基础，揭示了宗教产生的认识论根源，达到了资产阶级在其自身范围内所能达到的理论高度。对神学批判的第四种理论形式就是马克思主义的科学无神论，它科学地解释了宗教的起源、本质及其消除宗教的社会条件。

叔本华与尼采对神学的批判显然可以属于一种特殊形式的无神论。它既根本有别于科学的无神论观点，又不同于资产阶级在上升时期所提出的战斗无神论主张。我们之所以把叔本华与尼采的宗教观看作是一种无神论，根据在于他们力图用人本身具有的因素在解释人的存在，尽管他们对这种因素给予了主观的绝对化的解释。这一观点大体上与费尔巴哈的宗教观相类同，即用人本身去说明人。叔本华与尼采都坚持只要通过对意志活动的解释，就完全可以说明人的存在及其意义。例如，叔本华在最初开始其理论生涯时就希望能实现“人的真正双脚站立”，人力求独立理解，而不需要神作为他的精神支柱。我们之所以说叔本华与尼采的宗教观是一种特殊形式的无神论，就在于他们的看法根本不同于机械唯物主义的无神论。他们认为，上帝与理性有着密切的联系，它们本身是一体的产物。因此对神的否定也必然包含着对理性的批判。而机械唯物主义战斗无神论的基础恰好是要依靠理性的力量，对于他们来说，理性是与信仰根本对立的。叔本华与尼采则认为，理性与信仰是共同的。对神的批判与对理性的批判二者是一致的。这就表明叔本华与尼采的宗教观是以非理性主义为基础的，是一种特殊形式的无神论。

与他们的其他学说相比较，叔本华与尼采的宗教观有着某种可取之处。特别是他们对神学基础的批判，对

科学的无神论观点也不无启迪之处。这是我们在分析和评价叔本华与尼采的宗教观时需要注意的一个问题。

我们之所以说叔本华与尼采的宗教观是一种特殊形式的无神论，理由还在于他们都是在直接对神学的批判中，又以某种间接的方式返归到神学。他们在强调人生是由欲求支配的同时，又使人生笼罩着神秘的宗教情感。例如，叔本华曾多次强调宗教学说对把握人生的意义，他特别推崇基督教的原罪概念，认为基督教的教主即"在具备完美的德性、神圣性、崇高性的同时，又在无比的受难状况中矗立在我们面前"的形象可以称之为最高的"诗意的真理"。再例如，尼采在否定上帝的存在之后，又提出了超人。所谓超人是尼采重新塑造的神的形象。至于叔本华所说神秘的直觉、尼采言之的悲剧的艺术，大抵都同某种宗教情绪相联系的。叔本华有时甚至公开承认这一点，他说："我的伦理学无论是对于神圣的吠陀的优婆尼纱昙，还是对于世界性的佛教都完全是正宗，并且，它与古代真正的基督教也毫无龃龉"。①这些都说明，叔本华与尼采所谓的无神论也带有神秘的宗教情感的色彩。他们的观点始于对神与理性的批判，终于他们所提出的非理性的上帝。

造成这种情形的原因至少可以从两个方面追溯。其一，叔本华与尼采观点的宗教特征是基于对人的非理性主义的解释。他们对理性和科学抱有否定态度，坚持人生观的悲观主义立场，必然使他们最终地倒向非理性主义之中，非理性主义思潮是直接符合宗教观点的。"非理性主义的最流行最'大众化'的形式就是宗教。"②

① 转引自《叔本华》，第170页。

② 《二十世纪资产阶级哲学》，第22页。

这样，叔本华与尼采的无神论笼罩着宗教色彩就不足为奇了。其二，叔本华与尼采的观点是从艺术的途径与形而上学途径相结合的方式去说明人生的，如果将二者联系起来，那么总是要多多少少地容纳进某种宗教性的东西。艺术是以直观、直觉的方式去涉猎实体的存在的，形而上学在历史上就曾经起过与宗教某种相类似的作用，即确定人安身立命的依据。二者之间的相容性和互通性，必然表现在叔本华与尼采在阐述问题时同某种宗教观念或宗教情绪发生联系。也只有理解了这些，才能把握叔本华与尼采无神论的观点是在何种意义上提出的。或许最能概括叔本华与尼采宗教观本质特点的说法就是“无神论宗教”。①

马克思主义科学无神论是同叔本华与尼采的观点根本对立的。马克思认为，“宗教是那些还没有获得自己或是再度丧失了自己的人的自我意识和自我感觉。”②马克思又认为，宗教的产生不过是人的本质异化的结果，宗教是在一定的社会历史条件下产生的。宗教既然是指没有获得自身或再次失去自身的自我意识与自我感觉，这就可以看到，叔本华与尼采的观点必然带有宗教的特征。因为对叔本华和尼采来说，意志是人的主宰。这种意志是绝对的、无限的话，那么人就要顺从意志本身。处在意志支配下的人并没有获得自我意识与自我感觉。人必须服从意志化的上帝。当然这并不是叔本华与尼采明确表述的观点，但却是按着他们观点的自身内在发展逻辑推导出来的。这就有助于对叔本华与尼采的宗

① 参见《叔本华》，第十一节。

② 《马克思恩格斯选集》第1卷，第1页。

教观从更深的理论层次上去把握。

对思辨神学的否定

可以用多种理论发展的内在线索将叔本华与尼采的观点联系起来。其中即使不是最重要的，也是基本的一条发展线索就是叔本华与尼采对神学的批判态度。叔本华与尼采的批判态度是一致的，只是表现为批判的侧重点不同。叔本华更多地注意到对神学证明的批判，尼采更突出他对神学的伦理学基础的批判。

值得指出的是叔本华与尼采的这种批判的中心意图不在于驳倒神学，而在于说明神学与他们观点不一致的地方。换言之，对神学的否定不是全面展开的，而是环绕着他们理论的肯定性内容展开的。这种对神学的批判只有当他们的理论有所需时才能进行。

叔本华在对神学批判中，主要提到了两个思想家，这就是康德与休谟。他认为，只有这两个人使他能够看到神学存在的无根据性，进而构成了他本人对神学批判的理论起点。

使我们感兴趣的是在叔本华之前，对神学批判的思想家大有人在，而且就批判的程度而言，很多思想家远胜过于休谟和康德。那么叔本华为什么单单提到这两个思想家呢？叔本华对此没有任何解释，从我们的观点去设想的话，休谟与康德都可以称之为怀疑论者。从怀疑论的观点出发固然可以对神学批判，但它却不同于从理性的角度对神学的批判。因为怀疑论既表明了对上帝的怀疑，也意味着对理性的质疑。显然叔本华把康德与休谟引为自己的“理论战友”，决不是偶然的提及，而是

具有更深层次的用意的。

叔本华指出，休谟与康德的理论都是对神学的否定。但这种否定却各有所长。他把神学划分为两个组成部分，用叔本华的话说，一部分是通俗神学，另一部分是思辨神学。从休谟与康德的批判关系来说，二者是有联系的。康德的批判是休谟理论所促成的。叔本华认为，休谟的批判主要是对通俗神学的批判，他的目的在于指出通俗神学的粗陋。然而休谟在批判通俗神学的同时，又对思辨的神学表现出某种恭敬的态度。从另一个角度说，康德哲学批判了一切思辨的神学，揭露了这种神学观点的无根据，但他却根本没有触及到通俗神学。康德"甚至在淳化了的形态中，作为以道德感为支柱的信仰还肯定了通俗神学"。①这主要表现在康德试图在道德领域去确立神学存在的依据。

尽管如此，叔本华仍然对康德的批判给予超乎事实的"高度评价"。叔本华说："所以康德是敢于从他的学说出发，指出所有那些据说已是多次被证明了的信条是不可证明的。思辨的神学以及与之相联的唯理主义心理学都从康德手里受到了致命的打击。自此以后，这些东西在德国的哲学里就绝迹了。"②在这里，叔本华肯定了康德对思辨神学的批判。这主要表现在康德关于理论理性的论述中。按照康德的观点，从感性学说启始，知识就是由先验形式与自在之物对主体的某种感觉刺激因素所组成的。在知性发展阶段，由于现象经过先验范畴的加工整理，更加远离了自在之物，而在理性阶段，

① 《作为意志和表象的世界》，第694页。

② 同上，第577页。

必然陷入二律背反，因而神的观念根本不能从知识的角度加以证明。叔本华认为康德对思辨神学的批判大抵包括这样一些内容。康德所谓通俗神学的观点主要体现在他试图用神的存在说明决定人行动的普遍依据。倘若每个人都不按照先验原则的绝对命令，而以经验意义的幸福作为自身活动的目标，必然导致现实生活里人与人关系的极端冲突，不能相互协调。所以对康德来说，神的存在是完全必要的。其设想的理论根据就是如此。由此叔本华得出结论，康德为了使人在生活中能够有一个普遍性的精神支柱，他设想出了神的存在。

叔本华认为，康德对思辨神学的批判是有力的。当然这个结论实际上发端于叔本华的主观理解。所谓对思辨神学的批判，也就是暴露出理性自身的矛盾性与局限性。叔本华极为欣赏的恰恰是这一点。叔本华不同意康德对通俗神学的肯定，认为人的生活不是由普遍的道德原则所决定的，而是由人的内在意志欲求所决定的。这都表明叔本华是按照自己的见解说明康德哲学的。

叔本华对神学的批判早在他构想撰写博士论文时就显露了理论端倪。早在其宗教思想产生的开端，叔本华就对康德关于上帝存在的驳论极感兴趣。在康德之前或康德的同时代里，很多思想家都对上帝的存在进行论证。康德认为，这种证明都是虚幻的。叔本华说，康德哲学表明关于论证上帝存在的证明方式是毫无根据的，是根本不可能付诸实现的。康德从先验的角度详细地阐述了这个问题。正因为如此，康德抽掉了信仰与宗教的由来已久的哲学支柱。

叔本华以充足根据律的原则批判了关于神的存在的本体论证明。所谓上帝存在的本体论证明早在中世纪的

经院哲学里就出现了。近代的许多宗教思想家仍然坚持这一证明的基本立场，以说明上帝存在的可能性和必要性。叔本华认为，本体论的证明似乎只是类似于儿童之间所开的玩笑。叔本华这样问道，你那个丝毫也不可能来自经验的概念是从哪里来的呢？“如果它是从你自己的那颗脑袋里孵出的，那么它的任何特征都无助于它，它只是你那颗脑袋里所编织出来的怪物。”①所以叔本华说，不能在设立某种抽象概念的基础上，为这种抽象概念填加上某种特征，表明这种存在的现实性。概念仅仅是概念，根本不能把它设想是现实的某种存在，更不能把它设想是现实的某种存在，更不能说这种存在是完善的、无限的，就足以说明上帝的存在了。叔本华认为，这是一个荒谬绝伦的想法。在这里，叔本华站在非理性主义立场上批判了神学的本体论证明。他提出经验的概念根本不能在无经验的条件下加以设想，更不能把它抽象化，确立为某种普遍的现实存在。这一观点揭露了理性主义宗教观的实质。这一批判本身是具有深刻的启发意义的。正象列宁所指出的那样，当一个唯心主义者批判另一个唯心主义者时，往往有利于唯物主义。

叔本华又批判了关于神的存在的宇宙论证明。他说，康德在他之前就给这种证明方式以“致命的创伤”。这一证明的实质是断定所有的存在都有其始点，必须断定存在的自因性。这个观点的一个理论根据就是把世界看作是从虚无中创造出来的。

叔本华断定，整个世界的现象都严格地遵守着根据律原则。所谓根据律原则的因果性原理实际上是把现象

① 参见《叔本华》，第148页。

看作是互相连接的不间断过程。在这里，叔本华注意分清了两个问题。其一，从现象能否到本体的存在；其二，从现象的更替能否推论出非现象的存在。叔本华承认第一个问题，反对第二个问题。宇宙论的证明也就是把神的存在看作是从无中去创造有，从而推论出其世界的开端的存在。按照叔本华的观点，世界根本没有开端。世界本身不是被创造出来的。关于神的存在的宇宙论证明是一种虚幻的痴想。

在批判神学的宇宙论存在证明时，叔本华也批判了黑格尔的观点。他认为费希特、谢林和黑格尔在创立哲学体系时都采取了本质上归属于宇宙论证明的原则。他们只是以绝对来替代上帝，把宇宙论证明换上绝对理念的名称。在他看来，康德之后的所谓理性主义论证的手法都是以宇宙论证明为基础的

叔本华不仅提出了对神学的批判，而且对最初有着某种进步意义的自然神论、泛神论也提出了批判。这表明他要在对这些学说的批判中，把非理性主义的意志形而上学观点贯彻到各个方面。

叔本华说，自然神论是最能体现虚幻性的一种证明。这个证明不仅超出逻辑论证之外，而且也击毁了逻辑论证。自然神论表达的是一种哲学与神学相结合的目的论观点。它只是一种在精神错乱的情形下才能出现的东西。叔本华对自然神论的批判选择了与之最为密切的神正论观点，作为批判的突破口。这一理论的最重要代表就是莱布尼茨。

叔本华认为，莱布尼茨的单子论除了荒谬之外，再也没有什么别的东西了。在他看来，莱布尼茨的哲学包含着几点相互连接的论点。首先，他认为，我们所处的

世界是可能的世界中最好的，这一命运是由上帝安排的。莱布尼茨成为了“系统化乐观主义”的创始人。这种乐观主义是骗人的，但对莱布尼茨来说却成了无意的证明。其次，莱布尼茨所设想的单子规定具有相互和谐的特征。这种单子之间的联系的和谐性是上帝预先决定的。第三，莱布尼茨把单子的终极原因看作是由上帝的智慧所决定的。显然，莱布尼茨的神正论观点又是同神学目的论联系在一起的。所以叔本华批判道，把事物之间的存在看作是莱布尼茨所说的预定和谐，实际上是假定整个单子都趋向于一种理想的目标，这就是一种虚伪理论。况且莱布尼茨的哲学不过是用单子这概念来表明上帝的意志。他试图用上帝的意志将世间的存在归结为所谓虚幻的美好前景。叔本华愤怒地说，莱布尼茨哲学可以称得上是最恶劣的理论。

叔本华对神论也进行了批判。他举出泛神论的典型代表是斯宾诺莎。斯宾诺莎哲学中的基本概念是实体，也就是神。他认为神即是自然，神表现在事物的一切发展变化之中。叔本华认为，斯宾诺莎的泛神论观点只是与神学有着某种表面形式上的不同。例如，对斯宾诺莎来说，神成为了自然世界，而不是象正统神学那样，神同自然世界是对立的。叔本华说，斯宾诺莎的神的概念是空洞的，神与自然的关系只是“名义上”的，而非“实质性”的关系。他的泛神论可以看作是神学本体论证明的具体化。这种观点的实质就是把自然的世界看作是上帝的显现。叔本华还把这种批判扩展到黑格尔哲学。黑格尔的绝对观念也就是神，是把理性加以神化的结果。

叔本华在批判神学的同时，也注意到了哲学与神学的区别。在这个问题上叔本华同费尔巴哈的观点是相同

的。叔本华认为，哲学与宗教是对立的。知识排斥信仰，科学的发展必将最后消除信仰。信仰反对知识，"上帝"只能遮盖住自然，从这个意义上来说，信仰与哲学是根本不相容的。用叔本华的话说，"哲学家首先应当是一个不信教者"。

叔本华对神学批判的基本方向迎合了现代条件下对宗教哲学批判的历史要求。虽然他在批判中使用了在他之前的资产阶级思想家的某些论据，但并没有达到资产阶级在上升时期所能达到的批判最高峰。这一方面在于这一批判受制于叔本华理论的非理性主义的特征，另一方面在于这一批判是在资产阶级已经处在走下坡路的历史阶段提出的。因而叔本华对神学的批判是他全部理论中最富有启迪性的内容，但在总体上又是非科学的。这主要表现在他根本不能揭示宗教神学产生的社会历史条件，也就无从说明宗教的本质。同时，他所说的世界的绝对意志本身同斯宾诺莎的实体、黑格尔的绝对精神一样，都是如同神一样绝对地存在着。对于叔本华来说，意志是他反对以往神学，其中包括理性主义哲学的武器，意志又是他所设想的又一个绝对的"上帝"。这就是叔本华的无神论，然而这是另起炉灶，恭奉"新神"的无神论。

尼采对思辨神学的批判，其理论的凝聚力主要集中在尼采所说的"上帝已经死了"，其理论的突破点就是对基督教道德的批判，其思想的基本主张就是要"重新估价一切有价值的东西"。

尼采针对基督教的信仰，一针见血地说，"我相信，一切的价值必须重新评估。"①所谓重新估价，就是将原有的一切翻转过来去加以评价。尼采以此为理论前

① 《快乐的科学》，第180页。

提，对基督教的道德进行了批判。

尼采认为，基督教信仰的实质是一种道德原则，其目的是为了给人生行动提供一个目标，一个活动原则。这种道德原则是与人的生命活动根本对立的。以基督教为道德的行为原则从根本上颠倒了美恶是非，只能把人类引向颓废。这就是基督教所起的社会作用。

尼采还指出，基督教原则的基本主张是禁欲主义的。因为基督教宣扬的人的“原罪”学说也就是压抑人的自然欲望，使人的活动总带有某种心理的罪恶感，把人类的生命的欢乐变成了对犯罪的恐惧。这样做的结果也就造成了人自身生命力的衰弱，破坏了人的生命活动。基督教这种禁欲主义的主张从根底上来说是摧残生命的。他认为，这种禁欲主义观点是一切宗教的共同特征。这样，尼采的批判视野就超出了叔本华的理论范围，不仅批判了基督教，而且把这种批判推及到了佛教和印度教等。基督教“把最高的恐怖”，即对生命自身的恐怖，“高悬在人类之上作为至高的道德原则，因此，不仅个人、民族，而且全人类的想象都迷离失措了。”①

尼采对宗教产生的心理根源进行了分析。早在尼采之前，近代的思想家也从宗教的心理原因入手，提出了对神学的批判。但他们通常认为宗教产生的心理根源在于由于无知而对自然对象的某种绝对崇拜而出现的替代物。培根的四假相说，霍尔巴赫所讲的恐惧，费尔巴哈说的依赖感，都力图揭示宗教产生的心理根源。尼采则从另一条研究途径触及到了宗教产生的心理根源。他认为基督教出现乃至长期站在统治地位上，其心理机制就

① 《尼采全集》，第2卷，第479页。

在于使人产生一种罪恶感。尼采说，基督教是同人的生命相对立的，必然视人的情欲为罪恶。这种说教的结果就是造成了人内心的极度痛苦，进而使人对其内在的生命活动产生巨大的恐惧和禁忌，扼杀人的生命活动。

从理论形式来看，尼采就某种程度上推进了叔本华对神学的批判。他集中批判了基督教的道德原则，揭示了基督教道德的禁欲主义实质。但是尼采的这种批判本身并没有科学地说明宗教产生的社会基础和现实历史条件，而且他把基督教同理性等同起来，在反对基督教道德原则的同时，又主张道德的虚无主义观点，却是错误的。至于他反对基督教的禁欲主义，则是以他的求力意志这种纵欲主义为基础的，因而根本不能完成对宗教神学的科学批判任务。

宗教的两副面孔

叔本华与尼采对宗教神学的批判尽管有时表现得貌似坚决，但决不是坚持一贯的。即使他们在批判过程中，也经常地游离批判的主题，以另一种方式返回到宗教。叔本华的哲学中一方面笼罩着神秘的宗教色彩，另一方面又不时地向东方神秘宗教靠拢。尼采似乎是彻底的无神论者，但是西方著名尼采研究学者R·T·霍林道尔就认为尼采著作中许多重要范畴均起源于基督教与路道教的信条。①

叔本华曾经作过这样一个比喻，认为宗教就如同古罗马的太阳神一样，具有两面的特征。宗教具有两副不

① 参见《查拉斯图拉如是说》，1969年英文版，企鹅丛书。

同的面孔，真实的和虚幻的面孔。叔本华的这个比喻也恰恰表明了他的宗教观的两重性。当他批判宗教神学的时候，宗教以虚幻的面孔出现了；而当他承认宗教的作用时，宗教又以真实的面孔出现了。辨别宗教的真实或虚幻的标准完全取决于叔本华的个人主观意志。这就使人回想到了法国启蒙学者伏尔泰对宗教的双重态度，同时又使人联想到康德哲学所包含的内在矛盾。

从根本上来说，叔本华哲学笼罩着一种神秘的宗教情感的色彩。叔本华哲学观点所蕴含的一个巨大的理论矛盾。叔本华反对思辨形而上学，又要建立意志形而上学，他批判宗教，又不是完全否定一切宗教。这就是叔本华哲学的矛盾，没有这个矛盾，也就没有叔本华。

叔本华认为，意志形而上学的功能是揭示人生的本质及其意义，这就有着同宗教相似的共同点，它能提供生命的存在根据。他把这一点看作是宗教的真实性方面。首先，叔本华把他的理论看作是同佛教的教义一致的。叔本华说，他的全部观点乃至最后的结论，甚至这一学说所表现出来的人生情绪，都是同所有的宇宙观中最古老的，即同《吠陀》的宇宙观相一致的。只有这种教义的宇宙观才能提供真实的东西，而与之相比，其他的观点都是虚伪的。

之所以说这些观点是虚伪的，一个重要的原因在于这些观点根本没有如实地揭示人生的本质，只是千方百计地采取各种手段掩盖住真实的人生。这就如同塑造一个僵硬的假人，作为现实人生情形的描述。所以，真实的人生的形象就是“那些世界的超脱者，那些自觉自愿的忏悔者”，“这些人是印度的智慧给我们指出过，并

真正产生过的。”①

从我们的观点看，叔本华的观点是混乱的、矛盾的。他既批判了神学，却又认为佛教提供了人生的要义，这两种看法根本难以统一在一个理论体系之中。因为无论基督教，还是佛教，只不过是宗教派别的差异，其宗教本质是一样的。叔本华为了解决这一理论矛盾，他说，必须划清一条界限就是把佛教与有神论区别开来。“至于佛教，这在世界上拥有最多数信奉者的宗教，根本不包含什么有神论，甚至引以为戒而排斥之，这是早已成为定论了的。”②叔本华的观点是，佛教根本没有神的概念，所以根本不是有神论。他论证道，不能把印度教的“梵”和中国人的“无”译为神，这是两个根本不同的概念。佛教崇尚的是“无”，“梵”与“无”都具有无的规定。以无为本就不是以有为至上。按照叔本华的逻辑，这就是“无”神论。然而佛教讲的“无”本质上是神的另一种表现形式。在这里，叔本华是从自身的主观需要出发去解释佛教的。

其次，叔本华极为赞赏基督教的原罪概念。毫不夸张地说，叔本华的整个理论构造就是原罪概念的放大。离开了基督教的原罪概念，是无法想象和理解叔本华哲学的。

从某种意义上说，叔本华对基督教的理论立场具有双重性。他有时也批评基督教观点，认为基督教在其后的历史发展中愈来愈离开了最初的立场，基督教的神话是理性神话的基础。理性神话恰好是直接启示了的、调

① 《作为意志和表象的世界》，第143页。

② 同上，第661页。

理得停停当当的、现代的、犹太化的、乐观的基督教根本教义。

从根本上说，叔本华认为，对基督教本身必须加以区分。其一，要将宗教形而上学与哲学形而上学区别开来。前者以启示信仰为基础，可以称为是低级的形而上学。哲学形而上学则要通过直观给生命提供一种解释。其二将宗教伦理学与哲学伦理学区别开来。前者注重于实际的目的，而后者只具有理论的意义。叔本华认为，宗教伦理学具有两方面的作用。一方面宗教教会依据它对异教徒审判，另一方面可以引导人去到达某种目的地。在这里，"唯一重要之点就是盲者应该到达他的目的地，而不是看到一切要看到的东西。"①其三，将旧约与新约区别开来。叔本华认为，基督教包含着两种性质大不相同的组成部分。他说，"旧约中唯一可与新约相连的是关于'堕落'的故事。"②所谓堕落就是基督教所说的原罪。人注定是要在现实生活中遭受痛苦的磨难的，人生活的世界是充满着sansara（欲望）的。这一切都根源于人的原罪，或许叔本华的观点更明确地加以表达就是这样，人具有欲求，就必然存在着痛苦，人的欲求是不可摆脱的，人的痛苦就是不可避免的。欲求的存在就是人的原罪。所以叔本华认为，基督教唯一提供的最为真实的东西就是原罪概念。其他的观点只能在原罪的基础上才能得到解释和说明。

叔本华尤为注重的是基督教的伦理因素。它构成了基督教专有的因素。叔本华说，只有用这种伦理因素才

---

① 《叔本华论文和警语集》，第70页，台湾1972年版。

② 同上，第154页。

能将基督教和原有的犹太教区别开来。他认为，犹太教大体等同于旧约，体现着一种乐观主义的态度，这是应当摒弃的。也正因为如此，“基督教的解体可能是势所必然的。不过在解体之后，基督教的纯伦理部分仍可永保不受损害，因为这是不可能毁灭的部分。”①所谓伦理部分，叔本华主要的是指人生的态度。这种人生态度就是基督教新约中所包括的禁欲主义与悲观主义的人生观。

叔本华说，基督教的伦理部分就是要导向克制欲求。“在后来建成了的基督教里，我们才在基督教圣者和神秘主义者的著作中看到那种禁欲的萌芽发展成为茂盛的花朵。这些人的布道除了讲求纯洁的仁爱而外，还讲求彻底的清心寡欲，自愿的彻底贫困，真正的宁静无争，彻底淡然于人世的一切；讲求本人的意志逐渐寂灭和在上帝中再生，完全忘记本人而浸沉于对上帝的直观中〔等等〕。”②由此我们可以看出，叔本华所说的基督教的伦理两个内容也就是他学说的两个组成部分。所谓爱就是要超出个体化原理，由自私转变成为对他人的同情。所谓克制欲求就是要实行禁欲主义。叔本华的学说的宗教神秘色彩实质上是禁欲主义和悲观主义的人生观。

近代资产阶级思想家在对宗教的批判中，主要批判了宗教所宣扬的禁欲主义。与叔本华同时期的费尔巴哈就持有这种观点。叔本华的理论却充满着对禁欲主义的推崇，这表明他的理论既意味着对近代启蒙学者关于神

---

① 《作为意志和表象的世界》，第532页。

② 同上，第530页。

学的批判的反动，又说明其理论与宗教是相互沟通的。

第三，叔本华吸取了宗教的寓言表达方法。叔本华认为，宗教不是某种纯粹的理论学说，也不是对某种事实的记载，宗教最本来的意义就是具有寓言性质。对他来说，寓言与事实是对立的。

叔本华对宗教寓言性质的推崇，是要达到两个目的。其一是为了反对宗教观点中的理性主义因素。所谓理性主义在解决宗教问题时一方面把宗教教义乐观主义化了，另一方面使宗教教义庸俗化了。其二是为了提供他哲学直观的某种理论基础。对他来说，宗教的寓言表现在哲学上就是直观。叔本华在这里强调寓言不是求证，前者可以说是抒情的、艺术的、直观的，后者可以说是推论的、知识的、概念的。既然他认为，哲学应当从悟性直观起步，那么他当然把宗教看作是具有寓言性质的。

正因为叔本华强调宗教的寓言性质，所以他的理论弥漫着神秘的宗教色彩。从以上分析，我们可以看到叔本华对待宗教的态度是矛盾的。或言之，他在宗教问题上的立场是摇摆不定的。在批判神学的同时，他又从东方佛教和基督教新约精神中吸收他所需要的因素，从而衍生出一种新的宗教。这个工作用他本人的话来说，就是消除宗教的虚幻性方面，恢复宗教的真实性方面。

尼采否定了叔本华关于宗教的两种面孔的说法，然而对问题的形式的否定，不意味着对问题的内容及其实质的否定。尼采虽然从特殊的无神论表现形式出发，提出了对上帝的批判，但又不自觉地回到了宗教的立场。甚至尼采诸多的重要范畴，都源于基督教教义。例如，尼采提出对基督教的批判，主要表现在对基督教道德的

否定。他说："第一，我否定以往被称为最高者那种形态的人——即善良的、仁慈的、宽厚的人；第二，我否定普遍承认所谓道德本身的那种道德——即颓废的道德，或者用更不好听的名词来说，基督教的道德。"① 但是，尼采又设想了一种现实不存在的、虚构的超人作为"新的上帝"。超人是非现实的理想的目标。他是尼采所构思的一个神。又例如，尼采推崇艺术手法，反对理性科学的认识作用，不自觉地走向宗教的怀抱。虽然他对宗教投以卑视的目光，对神学加以否定，却又把自己的观点建立在以旧约和神话的基础上，他的理论不能洗刷掉宗教的神秘色彩，而是充满着以喜悦与悲哀为本源的泛神论的情感。

所以说，叔本华对待宗教的矛盾态度也体现在尼采身上。对于这个问题，我们将从尼采对超人的说明中更清晰地加以理解。

神的化身即"超人"

尼采理论的一个重要组成部分是构造超人形象。企图用超人去否定基督教及其道德原则，去批判宗教。但是尼采在否定宗教之后所构造的超人，实质上是关于"超人"的宗教。这就同费尔巴哈一样，在批判宗教后，又主张建立所谓爱的宗教。尼采把所谓理想寄托于"超人"身上，认为超人既高于一般的人类，又摆脱了现有人类的一切缺陷；既是自然和社会的立法者，又是道德与真理的评价标准。超人不受任何外在条件的制

① 《瞧：这个人》，第154页。

约。所以，从这个意义上说，尼采关于超人的主张实质上是一种宗教的表达形式，不同的是将宗教所说的上帝变成了非现实的“超人”而已。

尼采对基督教的否定与批判，从宏观上来考察，实际上是为“超人”的出现铺平道路。对上帝的否定就是超人的产生。

超人可以说是尼采的理论杜撰，是理想化的人的形象，是现实不存在的理想目标。尼采的超人是关于人的特定哲学范畴，其形象化的说法就是“查拉图斯特拉”。它又超出了哲学范围，具有了某种宗教的色彩。

所谓查拉图斯特拉原本是古代波斯拜火教的教主，这个词本身就具有宗教的寓义。其一，表明查拉图斯特拉象一位执教的教主，与拜火教宗教信仰紧密地联系在一起。从某种意义上它具有如同大教主一样的绝对权威。其二，超人不是常人，不是普通的人，超人是上等人，是超乎人类的人。所谓一般的人是“一根系在兽与超人间的软索，一根悬在深谷上的软索”。一般人之于超人，犹如猿猴之于人那样。超人是一个目标。其三，尼采对超人的设计，也就是对死了上帝之后的世界里人的形象的设计，因而它本身根本不同于凡人，具有不同于凡人的特质。说它不是人，因而不同于凡人，故可以称之为神。而对它的指称又非神，却是人，从这个意义上说尼采的超人恰好体现了他本人在宗教问题上的矛盾。他所说的人，现实并不存在，实质上是指神。

尼采说超人是超越现有人类的一种理想。他描绘的超人就是指“这些新的、无可称谓以及高深莫测的人，过早地产生一个未经证实的未来，我们需要新的方法以

达到新的目的，我们需要一种新的健康、一种更强健、锐敏、坚韧、勇敢和愉快的健康。”①这就是超人的形象。

尼采认为，超人的生命充满着燃烧的欲望，永无休止地与外界对象搏斗，不停地去创造未来。在超人面前，永远是一个未经发现的神性世界。对于超人来说，根本不遵从任何伦理与宗教的原则，它是道德的破坏者，它凭借着求力意志，本能地进行着活动，从这个意义上又可以把超人称之为“非人”。尼采认为，超人是超越此岸到达彼岸的一种手段。这样，宗教的二重化世界被尼采的超人消解了。

尼采所说的超人与传统宗教的神当然有不同之处。传统宗教神学所讲的上帝是在人之外的，而尼采要在人之内去寻求神。传统宗教所讲的神是超然于世界之外的；尼采所说的超人则强调入世，要通过超人给自己的生命寻求到意义。然而尼采的超人又同传统的宗教相通，无论是超人的形象还是神的存在，都是虚幻的、非现实的。

假如我们抛开尼采的独特的文字表述，深入其理论内容的话，就可以清楚地看到，尼采对超人的构思，不过是一个非理性与宗教情绪的混合体。超人的理论内容既有某种现实感的成分，又有在宗教情绪支配下的虚无主义因素。之所以说它具有某种现实感，是说它在19世纪末科学技术长足进步情况下提出的。此刻，整个西方文明都处在深重的危机之中。在这种危机覆盖下，尼采构想了“超人”的形象力图超越这种衰落的年代，希望通过倡导人的生命力量来说明人生的活动，也就是力图

① 《瞧！这个人》，第118页。

摆脱宗教上帝的束缚，以人自身具有的因素来说明人具有其现实意义的。虽然尼采的这种说明是以错误的形式提出来的。但较之克尔凯郭尔的观点是前进了一步。克尔凯郭尔是用内心的“主观逻辑”去说明宗教信仰对个人的重要作用，尼采则发展了个体存在的可能性的论述。

但是，从另一个方面去分析尼采的超人观点，就不难看出，他对超人的设想具有浓厚的虚无主义、宗教神秘主义的色彩。也就是说，尼采所设计的超人形象从来也没有其现实产生的可能性和必然性，它只能归结为尼采内心宗教情绪的产物。是“教主”的人格化表现，是在没有上帝统治的世界里所产生的新的“拜火教的教主”。如果说，尼采的超人是他所做的一个梦，那么这是一个具有宗教格调的梦境。既然，尼采的超人形象是一个非道德主义者、虚无主义者，那么他的超人就同“死去的上帝”没有多大差别了。所以说，尼采设计的超人反伦理的看法，也就是尼采本人想要表达的伦理主张。他的反传统宗教的观点，也正是他的新宗教的思想，这就充分证明尼采并没有从根本意义上摆脱宗教意识。有的研究者指出，他的《查拉图斯特拉如是说》是模仿《旧约》的基本格调写作的。

从实质上说，尼采的超人主张与对上帝的否定是两个相互关连的不可缺少的方面。他主张以对超人的崇拜来替代对上帝的崇拜。这就是问题的实质。

后 记

此书的原初理论意图是为了揭示从叔本华到尼采人生哲学思想发展的内在逻辑。当我们完成本书的写作时，我们深深感到这一研究仅仅是开始。

我们期望读者、专家赐教、斧正。

我们也感谢辽宁教育出版社陈玻、王之江先生为此书出版所花费的心血。

作 者

1990年7月于辽宁大学